Umberto Eco
Kant şi ornitorincul

Traducere de **Ştefania Mincu**

Editura Pontica 2002 Constanţa
Colecţia **Biblioteca Italiană**
sub îngrijirea lui Marin Mincu

© Bompiani Milano, 1997
© Editura Pontica, 2002, pentru această versiune
ISBN: 973-9224-62-8

CUPRINS

INTRODUCERE....9
1. DESPRE FIINŢĂ....18
1.1. Semiotica şi Ceva-ul....21
1.2. O problemă nenaturală....24
1.3. De ce există fiinţă?....26
1.4. Cum se vorbeşte despre fiinţă....29
1.5. Aporia fiinţei aristotelice....32
1.6. Duplicarea fiinţei....35
1.7. Interogarea poeţilor....41
1.8. Un model de cunoaştere a lumii....44
1.9. Despre o posibilă risipire a fiinţei....51
1.10. Rezistenţele fiinţei....58
1.11. Sensul 'continuum-ului'....60
1.12. Concluzii în sens pozitiv....63
2. KANT, PEIRCE ŞI ORNITORINCUL....65
2.1. Marco Polo şi unicornul....65
2.2 Peirce şi cerneala neagră....66
2.3. Kant, copacii, pietrele şi caii....73
2.4. Judecăţile perceptive....83
2.5. Schema....87
2.6. Şi câinele?....91
2.7. Oraitorincul....96
2.8. Recitire a lui Peirce....105
2.8.1. Ground-ul, 'qualia' şi iconismulprimar....107
2.8.2. Pragul inferior al iconismului primar....113
2.8.3. Judecata perceptivă....118
2.9. Liniile de tendinţă....126
3. TIPURI COGNITIVE ŞI CONŢINUT NUCLEAR....128
3.1. De la Kant la cognitivism....128
3.2. Percepţie şi semioză....130
3.3. Montezuma şi caii....132
5
***3.3.1.** Tip Cognitiv (TC)*....135
3.3.1.1. Recunoaşterea ocurenţelor....135
3.3.1.2. A numi şi a se referi în chip reuşit....137
3.3.1.3. TC şi cutie neagră....138
3.3.2. TC versus Conţinut nuclear (CN)....141
3.3.2.1. Instrucţiuni pentru identificare....144
3.3.2.2. Instrucţiuni pentru reperare....144
3.3.3. Conţinut Molar (CM)....146
3.3.4. CN, CM şi concepte....147
3.3.5. Referinţă....147

3.4. Primitive semiozice.....148
3.4.1. Primitive semiozice şi interpretare.....148
3.4.2. Lămuriri asupra categoriilor.....150
3.4.2. Lămuriri asupra categoriilor.....150
3.4.3. Primitive semiozice şi verbalizare.....154
3.4.4. 'Qualia' şi interpretare.....158
3.4.5. TC-urile şi imaginea ca schemă.....160
3.4.6.'Affordances'.....165
3.5. Cazuri empirice şi cazuri culturale.....167
3.5.1. Povestea arhanghelului Gabriel.....176
3.5.2. TC şi CN ca zone de competenţă comună.....180
3.6. De la tip la ocurenţă sau invers?.....183
3.7. Arhipelagul TC-urilor.....186
3.7.1. Tipurilvslcategorii de bază.....186
3.7.2. Povestea lui Pinco.....190
3.7.3. Stridii patrupede.....194
3.7.4. TC-uri şi prototipuri.....198
3.7.4.1. Stereotipuri şi prototipuri.....198
3.7.4.2. Unele echivocuri privitoare la prototipuri.....199
3.7.4.3. Misterioşii Drybal.....202
3.7.5. Alte tipuri.....204
3.7.6. Dacă-ntr-o noapte de iarnă un şofer.....205
3.7.7. Tipuri fizionomice pentru indivizi.....208
3.7.8. TC pentru indivizi formali.....213
3.7.9. A recunoaşte SV2.....215
3.7.10. Câteva probleme deschise.....221
3.7.11. De la TC-ul public la cel al artistului.....223
4. ORNITORNICUL ÎNTRE DICŢIONAR ŞI ENCICLOPEDIE.....226
4.1. Munţi şi munţi.....226
6
4.2. 'Files' şi 'directories'.....231
4.3. Categorisirea sălbatică.....234
4.4. Proprietăţile neanulabile.....237
4.5. Adevărata poveste a ornitorincului.....243
4.5.1. 'Watermole' sau 'duckbilled platpus'.....243
4.5.2. Mamele fără sfârcuri.....246
4.5.3. în căutarea oului pierdut.....248
4.6. Tocmeli.....250
4.6.1. Optzeci de ani de negocieri.....250
4.6.2. Hjelmslev 'vs' Peirce.....252
4.6.3. Unde se află 'continuum-ul' ***amorf?***.....255
4.6.4. Vanville.....258
4.7. Contract şi semnificat.....271
4.7.1. Semnificat al termenilor şi sens al textelor.....272
4.7.2. Semnificatul şi textul.....276
5. ÎNSEMNĂRI DESPRE REFERINŢĂ CA ÎNCHEIERE DE CONTRACT.....280
Putem să ne referim la toate pisicile?.....281
A se referi la cai.....285
Povestea adevărată a sarchiaponului.....289
Există cutii închise?.....291
Mintea Divină ca 'e-mail'.....297
De la Mintea Divină la Intenţia Comunităţii.....300
'Qui pro quo' şi negocieri.....302
Cazul ciudat al doctorului Jekyll şi al fraţilor Hyde.....305
Ce anume vrea Nancy.....311
Cine a murit pe 5 mai?.....315
Obiecte imposibile.....317
Identitatea corăbiei Vasa.....320

Despre celălalt picior al lui Ahab.....324
'Ich liebe DicrT.....330
6. ICONISM ŞI HIPOICON.....337
6.1. Dezbaterea despre iconism.....338
6.2. Nu era o dispută între nebuni.....340
6.3. Motivele anilor '60.....341
6.4. Căi fără ieşire.....343
6.5. Asemănare şi similaritate.....344
6.6. Contururi.....348
7
6.7. Stimuli-surogate.....353
6.8. Reluăm discuţia.....357
6.9. A-l vedea şi a-1 desena pe Saturn.....358
6.10 Proteze.....361
6.11. Iarăşi despre oglinzi.....362
6.12. Şir de oglinzi şi televiziune.....370
6. 13. A regândi picturile.....375
6. 14. Recunoaşteri.....379
6.15. Modalităţi Alfa şi Beta: un punct de catastrofă?.....382
6.16. De la asemănarea perceptivă la similarităţile conceptuale....385
6.17. Mexicanul pe bicicletă.....391
6.18. Grup de familie într-un infern.....392
APENDICE 1
DESPRE DENOTAŢIE.....396
Aristotel.....399
Boetius.....401
Appelatio' a lui Anselmus.....403
Abelard.....403
Toma D'Aquino.....406
Naşterea ideii de supoziţie.....408
Bacon.....410
Duns Scott şi Modiştii.....415
Ockham.....416
HobbesşiMill 420
APENDICE 2
CROCE, INTUIŢIA ŞI AMALGAMUL.....425
NOTE LA CAPITOLE.....440
Referinţe bibliografice.....490

INTRODUCERE

Ce are a face Kant cu omitorincul? Nimic. Cum vom vedea, cu datele în faţă, nu putea să aibă de a face. Iar asta ar fi de ajuns ca să justificăm titlul şi incongruenţa aceea a lui de amalgam care sună ca un omagiu adus străvechii enciclopedii chineze de borgesiană amintire.

Despre ce vorbeşte cartea de faţă? Pe lângă ornitorinc, vorbeşte şi despre pisici, câini, şoareci, cai, dar şi despre scaune, farfurii, copaci, munţi şi despre alte lucruri pe care le vedem în toate zilele, şi despre motivele datorită cărora deosebim un elefant de un armadil (şi despre cele datorită cărora, de obicei nu ne confundăm soţia cu o pălărie). E vorba de o problemă filosofică formidabilă care a obsedat gândirea omenească de la Platon până la cognitiviştii contemporani şi pe care nici Kant (cum vom vedea) n-a ştiut, nu zic s-o rezolve, dar nici măcar s-o pună în termeni satisfăcători. Ce să mai zic de mine!

Iată de ce studiile din această carte (compuse în decursul a douăsprezece luni şi reluând teme pe care le-am mai tratat - în parte informă inedită - în ultimii ani) se nasc dintr-un nucleu de preocupări teoretice interconexe şi trimit unul la celălalt, dar nu sunt de citit ca nişte „capitole" ale unei opere care să aibă

ambiţii sistematice. Dacă diversele paragrafe sunt cel mai adesea atât de minuţios numerotate şi subnumerotate, aceasta e numai pentru a permite trimiteri rapide de la un capitol scris la altul, fără ca acest artificiu să sugereze neapărat o arhitectonică subiacentă. Dacă multe sunt lucrurile pe care le spun în aceste pagini, foarte multe sunt cele pe care nu le spun, pur şi simplu pentru că nu am idei precise în legătură cu ele. Mai mult, aş dori să-mi iau drept motto citatul din Boscoe Pertwee, un autor din
secolul al XVIII-lea (necunoscut mie), pe care l-am găsit în Gregory (1981: 558): „Cu mult timp în urmă eram nehotărât, dar acum nu mai sunt aşa de sigur de asta".
Scrise prin urmare sub semnul nehotărârii şi a numeroase nedumeriri, studiile acestea s-au născut din sentimentul că nu onorasem unele poliţe semnate atunci când am publicat Tratatul de semiotică generală *din 1975 (reluând şi acolo şi dezvoltând o serie de cercetări începute în cea de a doua jumătate a anilor '60). Conturile lăsate în suspensie priveau problema referinţei, a iconismului, a adevărului, a percepţiei şi a ceea ce atunci numeam „pragul inferior" al semioticii. In decursul acestor douăzeci şi doi de ani au fost mulţi cei care mi-au pus întrebări foarte presante, oral sau în scris, şi foarte mulţi cei care mă întrebau dacă şi când aveam să scriu o aducere la zi a* Tratatului. *Studiile de faţă au fost scrise şi pentru a explica, poate mai mult mie însumi decât altora, de ce nu am făcut-o.*
Motivele sunt în esenţă două. Primul este că, dacă în anii '60 ne puteam gândi să adunăm la un loc părţile împrăştiate ale atâtor cercetări semiotice ca să încercăm o summa, *astăzi aria lor s-a lărgit atât de mult (amestecându-se cu aceea a diferitelor ramuri ale cunoaşterii), încât orice nouă sistematizare s-ar dovedi pripită. Ne aflăm în faţa unei galaxii în expansiune, şi nu doar a unui sistem planetar căruia i s-ar putea oferi ecuaţiile fundamentale. Faptul mi se pare un semn de succes şi de sănătate: interogarea asupra semiozei a devenit centrală în foarte multe discipline, chiar şi din partea celor ce nu se gândeau, sau nu ştiau sau chiar nu voiau să facă semiotică. Faptul era adevărat încă de pe vremea* Tratatului *(ca să dau doar un exemplu, nu pentru că citiseră cărţi de semiotică biologii începuseră să vorbească de „cod" genetic), însă fenomenul s-a extins, până-ntr-atât, încât sunt de sfătuit cei care urmează o strategie a atenţiei, şi oricât de selective ar fi criteriile lor teoretice, să practice un soi de toleranţă ecumenică, în acelaşi sens în care misionarul cu vederi largi hotărăşte că şi necredinciosul, orice idol sau principiu superior ar adora el, este creştin* natu-raliter *şi va fi astfel mântuit.*
10
Cu toate acestea, oricât de tolerant ar fi cu opiniile altora, fiecare trebuie totuşi să şi le enunţe pe ale sale, cel puţin în ce priveşte chestiunile fundamentale. Ca întregire şi corectare a Tratatului, *iată-mă aşadar expunându-mi ideile mele cele mai recente despre unele chestiuni pe care respectiva carte le lăsase în suspensie.*
De fapt (şi astfel ajungem la cel de al doilea motiv) în prima parte a Tratatului *porneam de la o problemă: dacă există, în termeni peirceeni, un Obiect Dinamic, noi îl cunoaştem numai cu ajutorul unui Obiect Imediat. Mânuind semne, noi ne referim la Obiectul Dinamic ca* terminus ad quem *al semiozei. In cea de a doua parte, dedicată modurilor de producere semnică, presupuneam însă (chiar dacă nu explicam negru pe alb) că dacă vorbim (sau emitem semne, de orice tip ar fi ele) este pentru că Ceva ne împinge să vorbim. Cu aceasta se prezenta problema Obiectului Dinamic ca* terminus a quo.
Faptul de a fi antepus problema Obiectului Dinamic ca terminus ad quem *a determinat interesele mele ulterioare, urmărirea problemei semiozei ca serie progresivă de interpretanţi, interpretanţii fiind un produs colectiv, public,*

observabil, ce se depozitează în decursul proceselor culturale, chiar dacă nu presupune o minte care să-i primească, să-i folosească sau sâ-i dezvolte. Şi de aici a provenit ceea ce am scris despre problema semnificatului, a textului şi a intertextualităţii, a naravităţii, a lucrurilor şi a limitelor interpretării. Dar tocmai problema limitelor interpretării m-a făcut să reflectez dacă acele limite sunt numai culturale, textuale, sau dacă nu cumva se ascund mai adânc. Iar aceasta explică de ce primul dintre studiile de faţă tratează despre Fiinţă. Nu e vorba de delir de omnipotenţă, ci de o îndatorire profesională. Aşa cum se va vedea, vorbesc de Fiinţă numai întrucât mi se pare că ceea ce este pune nişte limite libertăţii noastre de cuvânt.

Când se presupune un subiect care caută să înţeleagă ce experiază (iar Obiectul - care este în definitiv Lucrul în Sine -devine terminus a quo), *atunci, chiar înainte să se formeze lanţul interpretanţilor, intră în joc un proces de interpretare a lumii care, mai ales în cazul obiectelor inedite sau necunoscute (cum*

11

este ornitorincul la sfârşitul secolului al XVIII-lea), capătă o formă „auroralã", făcută din încercări şi din retrageri, care este însă deja semioză în act, ce ajunge să pună sub semnul întrebării sistemele culturale prestabilite.

De aceea, de fiecare dată când m-am gândit să-mi reiau în mână Tratatul, *m-am întrebat dacă n-ar fi trebuit să-l restructurez începând de la cea de a doua parte. Motivele pentru care îmi puneam această întrebare ar trebui să pară evidente la lectura studiilor ce urmează. Faptul că ele se prezintă exact aşa, ca nişte studii, explorări peregrinând din diferite puncte de vedere, spune cum anume - prins de imboldul de a efectua o răsturnare sistematică - mi-am dat seama că nu eram în stare s-o plănuiesc arhitectonic (şi probabil că nimeni n-o poate face singur). Aşa că am decis cu prudenţă să trec de la arhitectura grădinilor la grădinărit, şi în loc să desenez Versailles-ul, m-am mărginit să desţelenesc câteva ronturi abia legate între ele prin poteci de pământ bătătorit - şi cu bănuiala că de jur împrejur se întinde şi acum tot un parc romantic în stil englezesc.*

Unde am ales să-mi situez straturile mele? Hotărând (în loc să polemizez cu alţi o mie), să polemizez cu mine însumi, adică cu diferite lucruri pe care le scrisesem anterior, corectându-mă atunci când mi se părea just s-o fac, fără ca, de altfel, să mă reneg in toto, *pentru că ideile se schimbă întotdeauna ca pielea leopardului, niciodată global şi nici de pe o zi pe alta. Dacă ar trebui să sintetizez nucleul de probleme în jurul cărora m-am învârtit, aş vorbi de liniile principale unei semantici cognitive (care, desigur, are prea puţin de a face ce cea veri-funcţională, ca şi cu cea structural-lexicală, chiar dacă din amândouă caută să extragă teme şi indicii), bazată pe o noţiune* contractuală, *atât a schemelor noastre cognitive, cât şi ale semnificatului şi ale referinţei -poziţie coerentă cu încercările mele precedente de a elabora o teorie a conţinutului în care să se contopească semantica şi pragmatica. Făcând aceasta încerc să potrivesc o viziune eminamente „culturală" a proceselor semiozice cu faptul că, oricare ar fi greutatea sistemelor noastre culturale, există ceva în* continuum-ul *experienţei care pune nişte limite interpretărilor noastre, drept care - dacă nu mi-arfi teamă că folosesc cuvinte*

12

mari - aş spune că aici disputa dintre realism interior şi realism exterior *ar tinde să se combine într-o noţiune de* realism contractual.

In legătură cu acesta sunt nevoit să deschid o paranteză. în 1984 am colaborat la culegerea Gândirea slabă [II pensiero de-bole], *îngrijită de Gianni Vattimo şi Pier Aldo Rovatti (Milano: Feltrinelli). Ea voia să fie, în intenţia curatorilor, un teren de confruntare între autori de diferite provenienţe în acea propunere de gândire slăbită al cărei copyright îi aparţinea de un timp lui Vattimo. Poate că*

până la urmă proporţia dintre „ deboliştii forte" (linia hermeneutică Nietzsche-Heidegger) şi „deboliştii slabi" (gândire a conjecturii şi a failibilismului) se dovedise oarecum dezechilibrată, însă recenzori atenţi (ca, de exemplu, Cesare Cases, în Espresso, *5 februarie 1984) îşi dăduseră deja seama că în contextul acela eu apăream mai mult de partea* Enciclopediştilor *decât de cea a lui Heidegger. Nu importă: în sfera* mass-mediilor *acea culegere a fost adesea înţeleasă ca un manifest, şi uneori (în mediul unei anumite pamfletarii populare) m-am văzut înrolat printre „deboliştii"* tout court.
Consider că, în special în primul studiu din cartea de faţă, sunt repuse şi clarificate, fie şi cu ajutorul unor respectuoase confruntări polemice, poziţiile mele în privinţa aceasta. E o deosebire între a spune că nu putem înţelege totul (o dată pentru totdeauna) şi a spune că fiinţa a plecat în vacanţă (chiar dacă consider că nici un „debolist" nu a ajuns la aşa ceva). Dar, în fine, cel puţin într-o introducere tipărită cu cursive ca aceasta, se cere să ne punem în gardă faţă de simplificările mass-mediei.
Cititorul îşi va da seama că, începând cu cel de al doilea studiu şi tot mai mult după aceea, pe măsură ce înaintez, aceste dispute teoretice ale mele, sunt întreţesute cu „poveşti". Poate că unii ştiu că, atunci când am simţit imboldul de a nara întâmplări, mi l-am satisfăcut în alte scrieri şi, prin urmare, hotărâ-*

* Eco se referă, evident, aici la romanele sale binecunoscute (n.t.)

rea aceasta a mea fabulatorie nu se datorează nevoii de a-mi realiza o vocaţie reprimată (ispită a multor gânditori contemporani care înlocuiesc filosofia cu pagini de beletristică, în sensul crocean al termenului). S-ar putea spune că opţiunea mea are un adânc motiv filosofic: dacă s-a sfârşit, cum se spune, era „marilor povestiri", va fi util să procedăm prin parabole, care lasă să se vadă ceva în modalitatea textuală - cum ar fi zis Lotman, şi cum ne invită Bruner să procedăm - fără a voi să extragem din ele nişte gramatici.
Mai există însă şi un al doilea motiv. Aşezându-mă într-o postură interogativă asupra felului în care percepem noi (dar şi numim) pisici, şoareci sau elefanţi, mi s-a părut util nu atât să analizez în termeni de modelare expresii cum ar fi este o pisică pe covor, *sau să mă apuc să văd ce fac neuronii noştri atunci când vedem o pisică pe covor (ca să nu mai spun ce fac neuronii pisicii când ea ne vede pe noi aşezaţi pe covor - aşa cum voi explica, încerc să nu-mi vâr nasul în cutiile negre, lăsând această grea meserie pe seama celor ce ştiu s-o facă), ci să repun în scenă un personaj adesea lăsat la o parte, care este simţul comun. Si pentru a înţelege cum funcţionează simţul comun, nimic nu-i mai bun decât să-ţi imaginezi „întâmplări" în care lumea se comportă potrivit simţului comun. Se descoperă astfel că normalitatea este surprinzătoare ca naraţie.*
Dar poate că prezenţa atâtor pisici, câini şi şoareci în expunerea mea m-a readus la funcţia de cunoaştere a bestiariilor moralizatoare şi a poveştilor. încercând măcar să aduc bestiarul la zi, am introdus ornitorincul ca erou al cărţii mele. Le sunt recunoscător lui Stephen Jay şi lui Giorgio 'Gelli (ca şi lui Gianni Picini via Internet) că m-au ajutat cu simpatie la vânarea acestui mic animal imponderabil (pe care, între altele, cu ani în urmă, îl şi cunoscusem în persoană). El m-a întovărăşit pas cu pas, chiar şi acolo unde nu-l citez, şi am avut grijă să-i acord creditări filozofice, găsindu-i imediat o înrudire cu unicornul, care, aidoma burlacilor, nu poate lipsi niciodată dintr-o reflecţie asupra limbajului.
Dator cum îi sunt lui Borges cu atâtea puncte de pornire din cursul activităţii mele anterioare, mă consolam cu faptul că Bor-

ges a vorbit despre toate în afară de ornitorinc, şi mă bucuram prin urmare că

mă sustrăsesem angoasei de influenţă. Pe când eram gata să dau la tipar studiile de faţă, Stefano Bartezzaghi mi-a semnalat că, măcar verbal, într-un dialog cu Domenico Porzio, explicând (probabil) de ce nu s-a dus niciodată în Australia, Borges a vorbit despre ornitorinc: „în afară de cangur şi de ornitorinc, care e un animal oribil, făcut din bucăţi de la alte animale, acum mai există şi cămila".[1] De cămilă mă ocupasem deja, lucrând asupra clasificărilor aristotelice. în cartea de faţă explic de ce ornitorincul nu e respingător, ci-i nemaipomenit şi providenţial ca să pună la probă o teorie a cunoaşterii. Apropo de asta, dată fiind apariţia lui foarte veche în evoluţia speciilor, insinuez că nu-i făcut din bucăţi de la alte animale, ci că celelalte animale sunt făcute din bucăţile lui.

Vorbesc despre pisici şi ornitorinci, însă şi despre Kant - altfel titlul nu s-ar mai justifica. Mai mult, vorbesc de pisici tocmai deoarece Kant a pus în cauză conceptele empirice (şi, deşi nu a vorbit despre pisici, a vorbit totuşi despre câini), iar pe urmă nu mai ştia unde să le găsească locul. Am pornit de la Kant ca să onorez o altă poliţă încheiată cu mine însumi, încă din anii. de universitate, în care începusem să aştern pe hârtie atâtea mici însemnări despre acel concept „devastator" (Peirce a sugerat asta) care era cel de schemă. Problema schematismului o avem din nou în lucru chiar azi, în toiul disputei despre procesele cognitive. Dar multe dintre cercetările acestea suferă de un insuficient teren istoric retroactiv. Se vorbeşte, de exemplu, de neo-constructivism, unii fac referire explicită la Kant, dar mulţi alţii practică un neo-kantianism fără s-o ştie. îmi amintesc mereu de o carte americană, foarte frumoasă, de altfel (aşa că trecem sub tăcere numele celui ce a păcătuit cu acest prilej, oprindu-ne numai asupra păcatului), unde apărea la un moment dat o notă ce glăsuia, aproximativ: „Pare că despre acest subiect a spus ceva asemănător şi Kant (cf. Brown 1988)".

'■ Domenico Porzio, „Introduzione" (Introducere) la J.L. Borges, *Tutte le opere* (Opere complete), voi. 2, Milano: Mondadori 1985: XV-XVI.

15

Dacă se pare că şi Kant a spus lucruri asemănătoare, sarcina unui discurs filozofic este să vadă din nou de unde a pornit Kant, şi în ce iţe problematice s-a zbătut, pentru că exemplul său ne poate învăţa şi pe noi ceva. Fără s-o ştim, am putea fi şi noi urmaşii greşelilor lui (ca şi ai adevărurilor lui), iar faptul de a o şti ne-ar putea scuti de comiterea unor erori analoage sau de credinţa că am descoperit noi ieri ceea ce sugerase el acum 200 de ani. Ca să folosim o vorbă de spirit, Kant nu ştia nimic despre ornitorinc; asta-i drept, însă ornitorincul, ca să-şi rezolve pro-pria-i criză de identitate, ar trebui să ştie câte ceva despre Kant.

Nu încerc să dau aici o listă exhaustivă a mulţumirilor, pentru că ar fi un pur name dropping, *şi ar începe cu Parmenide. Referinţele bibliografice de la finele acestei cărţi nu sunt o bibliografie, sunt doar un gest de curtoazie îndreptăţită, ca să nu mi se reproşeze că trec sub tăcere numele unor persoane din care mi-am luat direct vreun citat. Lipsesc, prin urmare, multe nume importante, de autori cărora le datorez mult, dar pe care nu i-am citat direct.*

Mulţumesc lui Italian Academy for Advanced Studies din America at Columbia University, *care mi-a dat putinţa să mă dedic timp de două luni schiţării studiilor 3, 4 şi 5.*

Pentru rest, privitor la temele în discuţie, am fost stimulat de persoanele care lucrau alături de mine (şi care şi-au însuşit sănătosul principiu potrivit căruia despre prieteni trebuie să vorbeşti pe şleau, deoarece trucurile chinezeşti sunt rezervate numai adversarilor). Datoriile, în sensul acesta, acumulate fiind în decursul atâtor confruntări, sunt infinite. Se 'va vedea că am citat unele teze de licenţă şi de doctorat discutate (nu vorbesc de şedinţa finală de susţinere, vorbesc despre multele discuţii ce au survenit in itinere) *în ultimii ani, şi care au*

influenţat direct multe dintre studiile de faţă, dar cine ştie câte alte nume nu am avut ocazia să le citez, printre toţi aceia cu care am purtat dezbateri în ultimii ani în cursul obişnuitelor workshops *de la Centrul de Studii Semiotice şi Cognitive de la Universitatea din San Marino şi în nenumăratele seminalii de la Bologna.*

16

Nu pot totuşi să trec sub tăcere feluritele însemnări, reliefări şi observaţii ale colaboratorilor la culegerea Semiotică-Istorie-Interpretare. Studii despre Umberto Eco, [Semiotica Storia Inter-pretazione. Saggi intorno a Umberto Eco], Milano, Bompiani, 1992.[2] *în fine, hotărârea de a mă ocupa de aceste studii adunând la un loc şi re elaborând feluritele însemnări şi ciorne mi-a venit de la dezbaterile, diagnozele şi prognozele (încă rezervate) acordate mie de participanţii la Decada de la Cerisy-la-Salle din vara anului 1996. Atunci pe moment li s-o fi părut celor prezenţi că mai presus de orice, am apreciat seratele muzicale agrementate de doze generoase de Calvados, dar n-am pierdut nici un cuvânt din ce s-a spus, şi de mai multe ori am intrat în criză.*[3]

Le mulţumesc tuturor acestora (mai ales celor mai tineri) fiindcă m-au deşteptat din unele somnuri dogmatice ale mele -dacă nu ca pe Hume, cel puţin ca pe bătrânul Lampe.

[2] în ordinea de apariţie, Giovanni Manetti, Costantino Marmo, Giulio Blasi, Roberto Pellerey, Ugo Volli, Giampaolo Proni, Patrizia Violi, Giovanna Cosenza, Alessandro Zinna, Francesco Marsciani, Marco Santambrogio, Bruno Bassi, Paolo Fabbri, Marina Mizzau, Andrea Bernardelli, Massimo Bonfantini, Isabella Pezzini, Măria Pia Pozzato, Patrizia Magii, Claudia Miranda, Sandra Cavicchioli, Roberto Grandi, Mauro Wolf, Lucrecia Escudero, Daniele Bărbieri, Luca Marconi, Marco de Marinis, Omar Calabrese, Giuseppina Bonerba, Simona Bulgari.

[3] în ordine alfabetică (cu excepţia celor doi organizatori, Jean Petitot şi Paolo Fabbri), Per-Aage Brandt, Michael Caesar, Mario Fusco, Enzo Golino, Moshe Idei, Burkhart Kroeber, Alexandre Laumonier, Jacques Le Goff, Hellena Lozano Miralles, Patrizia Magii, Giovanni Manetti, Gianfranco Marrone, Ulla Musara-Schroeder, Winfried Noth, Pierre Quellet, Maurice Olender, Hermann Parret, Isabella Pezzini, Roberto Pellerey, Măria Pia Pozzato, Marco Santambrogio, Thomas Stauder, Emilio Tadini, Patrizia Violi, Tadaiko Wada, Alessandro Zinna, Ivailo Znepolski. Dar pentru a vorbi de contribuţii critice la munca mea simt că nu trebuie să trec sub tăcere şi alte reflecţii, chiar dacă nu sunt nemijlocit legate de temele discutate în această carte, şi care mi-au venit pe când dădeam ultimele tuşee. Vreau astfel să-i citez pe cei care au colaborat la culegerile următoare: Rocco Capozzi, ed., *Eco. An Anthology* (Bloomington: Indiana U. R, 1997); Peter Bondanella, *Umberto Eco. Signs for this. time* (Cambridge: Cambridge U.P. 1997); Norma Bouchard şi Veronica Pravadelli, eds. *The Politics ofCulture and the Ambiguities of lnterpretation: Eco's, Alternative* (New York: Peter Lang Publishers, în curs de tipărire); Thomas Stauder, ed., *, ftaunen Ober das Sein". Internationale Beitrăge zu Umberto Ecos 'Insei des vorigen Tages* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997).

17

1.
DESPRE FIINŢĂ

Istoria cercetărilor despre semnificat este bogată în ce priveşte *oamenii* (care sunt animale raţionale şi muritoare), *burlacii* (care sunt bărbaţi adulţi, necăsătoriţi) şi până şi *tigrii* (chiar dacă nu se ştie bine dacă trebuie definiţi ca mamifere feline sau ca pisici mari cu blana vărgată cu negru). Rarisime (dar şi aşa puţine cum sunt, sunt foarte importante) sunt analizele de prepoziţii şi de adverbe (care e semnificatul lui *lângă, de la* sau *când?)* ; excelente unele analize de sentimente (ne gândim la *mânia* greimasiană), destul de frecvente analizele de verbe, cum ar fi a *merge, a curăţa, a lăuda, a ucide.* Nu rezultă însă că vreun studiu de semantică a dat o analiză satisfăcătoare a verbului *a fi,* pe care totuşi îl folosim în limbajul cotidian, în toate formele lui, cu o anumită frecvenţă.

De acest fapt îşi dăduse foarte bine seama Pascal *(Fragment* 1655): „Nu ne putem apuca să definim fiinţa fără să cădem în absurditatea următoare: anume că nu se poate defini un cuvânt fără să începi cu termenul *este,* fie el exprimat

sau doar subînţeles. Deci, ca să definim fiinţa, trebuie să spunem *este,* adică să folosim termenul definit în definiţie". Faptul nu e acelaşi cu a spune, împreună cu Gorgias, că despre fiinţă nu se poate vorbi: se vorbeşte despre ea foarte mult, ba chiar prea mult, numai că acest cuvânt magic ne serveşte să definim aproape totul, dar nu este definit de nimic. In semantică s-ar vorbi de o primitivă, (termen originar) cea mai primitivă dintre toate.

Atunci când Aristotel *(Metafizica IV,* 1, 1) spune că există o ştiinţă ce studiază fiinţa ca fiinţă, foloseşte participiul prezent, *to*

18

on. în italiană unii traduc/ l'ente *[fiindul /fiinţarea],* alţii *l'essere [fiinţa].* De fapt acest *to on* poate fi înţeles ca ceea ce este, ca fiinţa existentă,[1] şi în fine ca ceea ce Scolastica numea *ens,* al cărui plural este *entia,* lucrurile care există. Dar dacă Aristotel s-ar fi gândit doar la lucrurile din lumea reală ce ne înconjoară, nu ar fi vorbit de o ştiinţă specială: fiinţările sunt studiate, potrivit cu sectoarele realităţii, de către zoologie, de fizică, până şi de politică. Aristotel zice *to on e on,* fiinţarea *ca atare.* Când despre o fiinţare (fie ea panteră sau piramidă) se vorbeşte ca fiinţare (şi nu ca panteră sau ca piramidă), iată că acel *to on* devine ceea ce este comun tuturor fiinţărilor, şi ceea ce este comun tuturor fiinţărilor este faptul că sunt, faptul de a fi. în acest sens, aşa cum spunea Peirce,[2] fiinţa *(Being)* e acel aspect abstract care aparţine tuturor obiectelor exprimate de termeni concreţi: ea are o *extensie nelimitată* şi o *intensie* (sau înţeles, *comprehensie) nulă.* Este ca şi cum ai spune că se referă la toate, dar nu are nici un semnificat. Drept care apare clar de ce folosirea participiului prezent substantivizat, normal pentru greci, în limbajul filozofic se transferă puţin câte puţin şi infinitivului, dacă nu în greacă, cel puţin lui *esse* cel din scolastică. De altfel ambiguitatea aceasta se găseşte încă de la Parmenide, care vorbeşte de *t'eon,* dar apoi afirmă că *eşti gar einai* (DK 6), şi e greu să nu înţelegi în sens substantival un infinitiv *(essere)* care devine subiectul unui *este.* La Aristotel, fiinţa ca obiect de ştiinţă este *to on,* dar esenţa este *to ti en einai (Met.* IV, 1028b 33.36), ceea ce era fiinţa, dar în sensul a ceea ce fiinţa este în chip stabil (care va fi apoi tradus ca *quod quid erat esse).*

Cu toate acestea, nu se poate însă nega că *a fi* [essere] este şi un verb, care exprimă nu numai actul de a fi ceva (prin care spunem că o pisică este o felină) dar şi activitatea (prin care spunem că e bine să fii sănătos, sau să fii în călătorie), până într-atât adesea (când se spune că suntem mulţumiţi de a fi pe lume) e folosit şi ca sinonim al lui *a exista,* chiar dacă ecuaţia lasă spaţiu multor rezerve, pentru că la origine *ex-istere* înseamnă „a ieşi-din", „a se manifesta" şi deci „a veni în fiinţă".[3]

Deci avem (i) un substantiv, *fiinţarea* / în italiană - *l'ente/,* (ii) un alt substantiv ,/z/n/a [l'essere], şi (iii) un verb, *a fi* [essere].

19

Greutatea este de aşa natură încât limbi diferite reacţionează la ea în chip diferit. Italiana şi germana au un termen pentru (i), *ente* şi *Seiende,* dar un singur termen atât pentru (ii), cât şi pentru (iii), *essere* şi *Sein** Se ştie că pe această distincţie Heidegger întemeiază diferenţa dintre ontic şi ontologic, dar cum ne vom descurca cu engleza, care are totuşi doi termeni, numai că *to be* acoperă doar accepţia (iii), iar *Being* acoperă atât (i), cât şi (ii). Franceza are un singur termen, *etre;* e adevărat că încă din secolul al XVII-lea apare neologismul filosofic *etant,* dar însuşi Gilson (în prima ediţie a lui *L'etre et l'essence)* îl acceptă cu greu, şi se decide să-1 accepte numai în ediţiile următoare. Latina scolastică adoptase *ens* pentru (i), dar oscila cu dezinvoltură lunecoasă asupra lui (ii), utilizând când *ens,* când *esse.*[4]

Pe de altă parte, chiar vorbind numai de fiinţare *[ente],* ştim că există fiinţări materiale şi fiinţări ce ţin de raţiune, printre care legile matematice; Peirce

propunea să restaurăm termenul *ens* (sau *entity)* în semnificaţia lui originară, de toate lucrurile despre care se poate vorbi.[5] Şi iată că fiinţarea [ente] ajunge să echivaleze cu fiinţă [essere], ca totalitate care cuprinde nu numai ceea ce ne stă în jur în mod fizic, ci şi ceea ce îi stă dedesubt, sau înlăuntru, sau în jur, sau înainte, sau după, şi îl întemeiază sau îl justifică.
însă atunci, dacă vorbim de tot lucrul despre care se poate vorbi, se cere să includem în el şi posibilul. Nu numai, sau nu atât în sensul în care s-a susţinut că şi lumile posibile există realmente undeva (Lewis 1973), ci măcar în sensul lui Wolf *(Philosophia prima sive ontologia methodo scientifico pertractata,* 134), prin care o ontologie priveşte fiinţarea *quatenus ens est,* independent de orice chestiune de existenţă, drept care *quod possible est, ens est.* Şi cu atât mai mult ar aparţine atunci sferei fiinţei nu numai cele ce ţin de viitor, dar şi evenimentele trecute: ceea ce este, este la toate conjugările şi toate timpurile verbului a fi.
* Aceeaşi este situaţia şi pentru română, care posedă un termen pentru (i), *fiinţarea* acceptat de comun acord de specialişti, şi un singur termen pentru (ii) şi pentru (iii), *a fi* (verbul) care însă, spre deosebire de celelalte limbi romanice care îl pot articula *(Vessere, l'etre),* menţinându-i semantic calitatea de verb, româna e nevoită să folosească substantivul *fiinţa* în care această calitate se pierde (n.t.) în multe contexte.

în felul acesta, însă, s-a introdus în fiinţă temporalitatea (fie a *Dasein-ului,* fie a galaxiilor), şi nu-i nevoie să fim parmenidieni cu orice preţ: dacă Fiinţa (cu majusculă) este tot lucrul despre care se poate spune ceva, de ce n-ar trebui să facă parte din ea şi devenirea. Devenirea apare ca defect într-o viziune a fiinţei ca Sferă compactă şi imutabilă: dar în acest fel nu ştim încă dacă fiinţa nu este, să nu zicem volubilă, dar mobilă, metamorfică, metempsihotică, imperativ reciclantă, *bricoleur-ă* înveterată...
în orice caz, limbile pe care le vorbim sunt aşa cum sunt, şi dacă prezintă ambiguităţi, sau de-a dreptul confuzii în folosirea acestui primitiv (ambiguitate pe care reflecţia filosofică nu o rezolvă), n-o fi pentru că greutatea aceasta exprimă o *condiţie fundamentală?*
Pentru a respecta această dificultate, vom folosi în paginile ce urmează *a fi* [fiinţă]* în sensul său cel mai larg şi neprejudiciat. Dar care sens poate să-1 aibă acest termen pe care Peirce 1-a declarat de intensie nulă? O fi având sensul sugerat de dramatica întrebare a lui Leibnitz: „De ce există ceva mai curând decât nimic?".
Iată ce anume vom înţelege prin cuvântul *a fi* [fiinţă]*: Ceva.

1.1. Semiotica şi Ceva-ul

De ce semiotica ar trebui să se ocupe de acest ceva? Pentru că una dintre problemele ei este (cu siguranţă) şi să spună dacă şi cum anume folosim semne pentru a ne referi la ceva, iar despre asta s-a scris mult.
Orice filosofie a limbajului se află în faţa nu numai a unui *terminus ad quem,* ci şi a unui *terminus a quo.* Nu trebuie să se întrebe doar „la ce ne referim când vorbim şi cu ce credibilitate?" (problemă, bineînţeles, demnă de considerare), ci şi: „Ce anume ne face să vorbim?"
Aceasta, pusă filogenetic, era în fond problema - pe care modernitatea a interzis-o - a originilor limbajului, cel puţin de la
* Parantezele pătrate aparţin traducătorului, pentru a sugera cititorului situaţia aparte a limbii române, obligată de a folosi în multe contexte filosofice substantivul *fiinţă* ce trebuie citit cu conştiinţa sensului său *verbal* originar

Epicur înainte. Dar dacă poate fi evitată filogenetic (invocând lipsa de documente arheologice), nu poate fi ignorată ontoge-netic. însăşi experienţa noastră cotidiană ne poate furniza elemente, poate imprecise, însă tangibile într-un fel oarecare, ca să răspundem la întrebarea: „dar cum se face că am fost

împins să spun ceva?".
Semiotica structurală problema aceasta nu şi-a pus-o niciodată (cu excepţia lui Hjelmslev, cum vom vedea): diferitele limbi sunt privite ca sisteme deja constituite (şi analizabile sincronic) în momentul în care utilizatorii se exprimă, afirmă, indică, cer, comandă. Restul ţine de producţia lui *parole,* dar motivaţiile pentru care se vorbeşte sunt psihologice şi nu lingvistice. Filoso-fia analitică s-a mulţumit cu propriu-i concept de adevăr (care nu priveşte felul cum stau lucrurile de fapt, ci ce anume ar trebui să se conchidă dacă un enunţ ar fi înţeles ca adevărat), dar nu a problematizat raportul nostru prelingvistic cu lucrurile. Cu alte cuvinte, aserţiunea *zăpada este albă* e adevărată dacă zăpada e albă, dar cum anume ne dăm seama (şi suntem siguri) că zăpada este albă este lăsat în sarcina unei teorii a percepţiei, sau a opticii.
Singurul care a făcut din această problemă baza însăşi a teoriei sale, semiotice, cognitive şi metafizice în acelaşi timp, a fost cu siguranţă Peirce. Un Obiect Dinamic ne împinge să producem un *representamen,* acesta produce într-o quasi-minte un Obiect Imediat, la rândul său traductibil într-o serie potenţial infinită de interpretanţi şi cel mai adesea, prin *veşmântul* elaborat în cursul procesului de interpretare, ne întoarcem la Obiectul Dinamic, şi ceva facem noi cu el. Desigur, din momentul în care trebuie să vorbim din nou despre Obiectul Dinamic, la care ne-am întors, suntem din nou în situaţia de plecare, trebuie să-1 numim din nou cu ajutorul unui alt *representamen,* şi într-un sens oarecare Obiectul Dinamic rămâne totdeauna ca un Lucru în Sine, mereu prezent şi niciodată cu putinţă de captat, decât pe calea, bineînţeles, a semiozei.
Şi totuşi Obiectul Dinamic este ceea ce ne împinge să producem semioză. Producem semne pentru că există ceva care cere să fie spus. Cu o expresie prea puţin filosofică, dar eficace, Obiec-

tul Dinamic este Ceva-care-ne-ia-la-şuturi[6] şi ne spune „vorbeşte!" - sau „vorbeşte despre mine!", sau şi „ia-mă în considerare!".
Printre modalităţile de producere a semnelor cunoaştem semnele indiciale, *acesta* sau *acela* în limbajul verbal, un arătător întins, o săgeată în limbajul gesturilor sau al imaginilor (cf. Eco 1975, 3.6); dar există un fenomen pe care trebuie să-1 înţelegem ca presemiotic, sau protosemiotic (în sensul că constituie semnalul ce dă curs, instituindu-1,. procesului semiozic) şi pe care-1 vom numi *indicalitate* sau *atenţionalitate primară* (Peirce vorbea de *atenţie,* ca şi capacitate de a dirija mintea către un obiect, a da atenţie unui obiect, neglijând un altul).[7] Avem indicalitate primară atunci când, în materia compactă a senzaţiilor ce ne bombardează, deodată selecţionăm ceva pe care-1 decupăm pe acel fundal general, hotărând să vorbim despre el (atunci când, cu alte cuvinte, în timp ce trăim înconjuraţi de senzaţii luminoase, tactile, global-perceptive, una singură dintre acestea atrage atenţia noastră, şi *numai după aceea* vom spune că e frig, sau că ne doare piciorul); avem indicalitate primară când atragem atenţia cuiva, nu neapărat ca să-i vorbim, ci şi doar ca să-i arătăm ceva care va trebui să devină semn, exemplu, şi-1 tragem de haină, îi întoarcem capul-către-ceva.
în cel mai elementar dintre raporturile semiozice, traducerea radicală ilustrată de Quine (1960: 2), înainte de a şti ce nume îi dă indigenul iepurelui care trece (sau oricărui alt lucru pe care îl vede acolo unde îl văd şi eu şi înţeleg un iepure care trece), înainte ca eu să-1 întreb „ce este acela?" - cu un semn îndoielnic interogativ, în timp ce, într-un fel, poate pentru el incomprehensibil, îmi îndrept degetul spre faptul spaţio-temporal care mă interesează - pentru a-1 face ca el să-mi răspundă cu celebrul şi enigmaticul *gavagai,* există un moment în care eu îi fixez lui atenţia asupra acelui eveniment spaţio-temporal. Voi scoate un sunet, îl voi apuca de umeri, în caz că el stă întors în altă parte, voi face ceva ca el să-şi

dea seama ce anume m-am hotărât eu să observ.
Această fixare a atenţiei mele sau a altuia asupra a ceva este condiţia oricărei semioze ce s-ar putea produce şi precedă până
23
şi acel act de atenţie (deja semiozic, deja efect de gândire) prin care decid că ceva e pertinent, e curios, intrigă sau trebuie explicat cu ajutorul unei ipoteze. Se situează înainte chiar de perceperea obiectului ca obiect. Este hotărârea încă oarbă prin care, în magma experienţei, identific ceva de care vreau să-mi dau cont.
Insă că, odată elaborată o teorie a cunoaşterii, acest ceva devine Obiect Dinamic, numen, materie încă brută a unei intuiţii încă neiluminate de categorial, toate acestea vin după aceea. Mai întâi este ceva, chiar de n-ar fi decât atenţia mea redeşteptată; însă nici măcar atât, aş spune atenţia mea în somn, la pândă, între somn şi veghe. Nu actul primar al atenţiei defineşte ceva-ul, ci ceva-ul este cel care trezeşte atenţia; mai mult, însăşi atenţia la pândă face deja parte (şi e mărturie) a acestui ceva.
Iată motivele pentru care semiotica nu poate să nu reflecteze asupra acestui ceva pe care (ca să ne punem în legătură cu atâţia alţii care de-a lungul secolelor s-au chinuit) hotărâm să-1 numim Fiinţă [Essere].

1.2. O problemă nenaturală

S-a spus că problema fiinţei (răspunsul, cu alte cuvinte, la întrebarea „ce anume este estele?") e mai puţin naturală decât toate problemele, e cea pe care simţul comun nu şi-o pune niciodată (Aubenque 1962: 13-14). „Fiinţa ca atare este atât de departe de a alcătui problemă, că în aparenţă e ca şi cum un astfel de dat nu 'ar exista'" (Heidegger 1972: 1969). Până-ntr-acolo încât tradiţia posterioară lui Aristotel nu şi-a pus-o, a refuzat-o, ca să zicem aşa, şi probabil că acestei situaţii, se datorează faptul, de acum legendar, că textul *Metafizicii* a dispărut, ca să reapară numai în secolul I a.C. Pe de altă parte însuşi Aristotel, şi odată cu el toată tradiţia filosofică greacă, nu şi-a pus niciodată problema pe care şi-ar fi pus-o în schimb Leibniz în ale sale *Principes de la nature et de la grace^* „Pourquoi ii y a plutot quelque chose que rien?" - adăugând că nimicul ar fi mai simplu şi mai puţin complicat decât ceva. într-adevăr această întrebare reprezintă şi neliniştile nefilosofului care adeseori găseşte că-i prea greu de
24
gândit Dumnezeu în veşnicia-i de neconceput, pe când ar fi mult mai simplu şi mai dătător de siguranţă dacă n-ar fi nimic şi nici n-ar fi fost vreodată, aşa încât să nu fie nici o minte care să se-nfierbânte asupra întrebării de ce să existe nimicul mai degrabă decât fiinţa. însă dacă se aspiră la nimic este pentru că, în acest act de aspiraţie, ne regăsim deja ca fiind, fie şi sub forma de defect şi de cădere, aşa cum sugerează Valery în *Ebauche d'un serpent:*
Soleil, soleil!... Faute eclatante! Toi qui masques la mort, Soleil... Par d'impenetrables delices, Toi le plus fier de mes complices, Et de mes pieges le plus haut, Tu gardes Ies coeurs de connaître Que l'univers n'est qu'un defaut Dans la purete du Non-etre.
Spus categoric, dacă condiţia normală ar fi nimicul, iar noi i-am fi doar o nefericită excrescenţă tranzitorie, ar cădea şi argumentul ontologic. N-ar mai merita argumentat că, dacă e posibil să gândeşti *id cujus nihil majus cogitari possit* (adică dăruit cu toate perfecţiunile), dat fiind că acestei fiinţe ar trebui să-i revină şi acea perfecţiune care este existenţa, faptul însuşi că Dumnezeu este cu putinţă de gândit demonstrează că există. Din toate confutaţiile argumentului ontologic, cea mai energică pare să fie exprimată de întrebarea: „cine a spus vreodată că existenţa ar fi o perfecţiune?". Odată admis că absoluta puritate constă în Nefiinţă, cea mai mare perfecţiune a lui Dumnezeu ar consta în faptul că nu există. Faptul de a-1 gândi (de a-1 putea gândi) ca existent ar fi efectul

puţinităţii noastre, capabilă să mânjească cu atribuirea existenţei ceea ce are supremul drept şi impensabila soartă de a nu fi. Ar fi fost interesantă o dispută nu între Ansel-mus şi Gaunilon, ci între Anselmus şi Cioran.
Dar chiar şi dacă fiinţa ar fi un defect în puritatea ne-fiinţei, în acest defect noi am fi prinşi şi lipsiţi fără scăpare. Şi prin urmare tot merită să vorbim despre el. Să ne întoarcem aşadar la
25
chestiunea fundamentală a metafizicii: de ce există ceva (fie el fiinţa ca atare, sau pluralitatea fiinţărilor experiabile şi pensabile, şi totalitatea uriaşului defect ce ne-a sustras liniştii dumnezeieşti a **lui** a nu fi) mai degrabă decât nimic? Repet, la Aristotel (şi în tradiţia aristotelismului scolastic) această întrebare nu există. De ce? Pentru că întrebarea era eludată de către răspunsul implicit pe care vom căuta să-1 dăm.

1.3. De ce există fiinţă?

De ce există fiinţă mai curând decât nimic? *De-aia}* Acesta e un răspuns ce trebuie luat cu maximă seriozitate, nu ca pe un cuvânt de spirit. Faptul însuşi că putem să ne punem întrebarea (pe care n-am putea să ne-o punem dacă n-ar exista nimic, adică nici măcar noi cei care ne-o punem) înseamnă că condiţia oricărei întrebări este să existe fiinţă. Fiinţa nu e o problemă de simţ comun (sau simţul comun nu şi-o pune ca problemă) pentru că e condiţia însăşi a simţului comun. La începutul scrierii *De veritate* (1.1) Sf. Toma spune: „Illud autem quod primum intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens". Că există ceva este primul lucru pe care intelectul nostru îl concepe, ca cel mai cunoscut şi evident, iar tot restul vine după aceea. Sau, altfel spus, n-am putea gândi decât pornind de la principiul (implicit) că gândim ceva. Fiinţa este orizontul, sau baia amniotică în care în chip firesc se mişcă gândirea noastră - mai mult, fiindcă, pentru Toma intelectul preexistă primei aprehensiuni a lucrurilor, este acel ceva în care se mişcă prima noastră străduanie perceptivă.
Ar exista fiinţă chiar dacă ne-am afla într-o situaţie berke-leyană, chiar dacă noi n-am fi altceva decât un ecran pe care Dumnezeu proiectează o lume ce de fapt nu există. Chiar şi în cazul acela ar exista actul nostru, fie el şi înşelător, de a percepe ceea ce nu este (sau caje este numai întrucât este perceput de noi), am exista noi ca subiecţi care percep (şi, în ipoteza berke-leyană, un Dumnezeu care ne comunică ce nu este). Ar exista deci suficientă fiinţă încât să-1 satisfacă chiar şi pe cel mai anxios
26
dintre ontologi. Există întotdeauna ceva, din moment ce există cineva în stare să se întrebe pentru ce există fiinţă mai curând decât nimic.
Faptul trebuie să lămurească numaidecât că problema fiinţei nu poate fi redusă la cea a realităţii lumii. Că ceea ce numim Lumea exterioară, sau Universul, există sau nu există, sau că este efectul unui duh răutăcios, această posibilitate nu ştirbeşte nicidecum evidenţa primară că este „ceva" undeva (chiar de n-ar fi altceva decât o *res cogitans* care-şi dă seama că cugetă).
Dar nu-i nevoie să-1 aşteptăm pe Descartes. Există o pagină frumoasă din Avicena care, după ce spusese în multe locuri că fiinţareafente] este ceea ce este conceput ca prim, nu poate fi comentată decât prin numele ei, pentru că e principiul prim al oricărui alt comentariu, pe care raţiunea îl cunoaşte fără să trebuiască să recurgă la definiţie, pentru că nu are definiţie, gen şi diferenţă, şi nu e nimic mai cunoscut ca ea, ne invită la un experiment de aşa fel încât ne face să presupunem că nu-i era străină experienţa vreunui drog oriental: „Să presupunem că unul dintre noi este creat dintr-odată, şi perfect. Dar ochii **lui sunt** acoperiţi de un văl şi nu pot vedea lucrurile exterioare. A fost creat ca plutind în aer, ba chiar în gol, aşa ca să nu sufere izbirea de rezistenţa aerului.

Membrele lui sunt separate, nu se întâlnesc şi nu se ating. El reflectează şi se întreabă dacă existenţa lui este dovedită. Fără să aibă nici o îndoială, ar afirma că există: cu toate că asta n-ar dovedi-o nici mâinile lui, nici picioarele, nici lăuntrul viscerelor lui, nici o inimă, nici un creier, nici vreun alt lucru exterior, el ar afirma că există, fără să stabilească dacă are o lungime, o lăţime, o înălţime..." (Philippe 1975: 1-9).
Deci există fiinţă pentru că putem să ne punem întrebarea asupra fiinţei, iar această fiinţă vine înainte de orice întrebare, şi deci, de orice răspuns şi de orice definiţie. Este cunoscută obiecţia modernă că metafizica occidentală - cu obsesia ei pentru fiinţă - se naşte numai în lăuntrul unui discurs fundat pe structurile sintactice ale indo-europenei, adică pe un limbaj care prevede, pentru orice judecată, structură subiect-copulă-predicat (întrucât, aşa cum se chinuiseră să propună şi constructorii de limbi perfecte din secolul al XVII-lea - şi enunţuri ca *Dumnezeu*
27
este sau *calul galopează* pot să fie şi ele rezolvate în forma *Dumnezeu e existent* şi *calul este galopând).* Dar experienţa fiinţei este implicită în primul ţipăt pe care nou-născutul îl emite abia ieşit din pântecele matern, tocmai pentru a saluta sau a da cont de ceva care i se prezintă ca orizont, şi în primul lui gest de a întinde buzele către sân. însuşi fenomenul indicalităţii primare ne arată întinzându-ne către ceva (şi e irelevant dacă acest ceva există de-adevărat, sau dacă-1 presupunem prin faptul acesta de a ne întinde; este irelevant, la limită, şi dacă suntem noi cei ce ne întindem, ar exista în orice caz o întindere înainte).
Fiinţa este *id quod primum intellectus concipit quasi notissimum,* ca şi cum în acel orizont am fi fost dintotdeauna, şi poate că fătul îşi dă seama de fiinţă pe când pluteşte încă în uter. în chip obscur, simte fiinţa „quasi notissimum" (ba chiar ca pe unicul lucru cunoscut).
Despre fiinţă nu trebuie să ne întrebăm de ce este, ea este o evidenţă luminoasă. Fapt ce nu exclude ca această lumină să poată părea orbitoare, teribilă, imposibil de suportat, mortală - şi se pare într-adevăr că multora aşa li se întâmplă. A-ţi pune întrebări despre temeiul tău este iluzie sau slăbiciune şi ne face să ne gândim la cel care, întrebat dacă crede în Dumnezeu, răspundea „nu, eu cred în ceva cu mult mai mare". Fiinţa, în a cărei evidenţă ineliminabil ne deschidem oricărei interogări ce o priveşte, este Fundamentul ei însăşi. A-ţi pune întrebări despre fundamentul fiinţei, este ca şi cum ţi-ai pune întrebări despre fundamentul fundamentului, într-o regresie infinită: când, extenuaţi, ne oprim, suntem din nou şi tot în fundamentul însuşi al întrebării noastre.[9]
întrebarea de ce este fiinţă mai curând decât nimic ascunde, la o adică, o altă nelinişte, care priveşte existenţa lui Dumnezeu. Dar întâi vine evidenţa fiinţei, apoi întrebarea despre Dumnezeu, întrebarea „cine a făcut toate acestea, cine le susţine în fiinţă?" urmează după luarea de act a evidenţei, foarte cunoscute, că ceva există, ba chiar ne apare ca deja organizat în cohorta fiinţărilor. Pare indenegabil că evidenţa fiinţei o au şi animalele, care nu ştiu deloc să-şi pună întrebarea, care urmează de aici, *an Deus sit.* La aceasta Toma răspundea într-o *summa* care tocmai de
28
aceea se cheamă „Theologica". Dar întâi vine disputa despre *De ente et essentia.*

1.4. Cum se vorbeşte despre fiinţă

Fiinţa este chiar înainte de a se vorbi despre ea. Dar putem s-o transformăm din evidenţă de nesuprimat într-o problemă (care aşteaptă răspuns) numai fiindcă vorbim despre ea. Prima deschidere către fiinţă este un fel de experienţă extatică, fie şi în sensul cel mai materialist al termenului, dar până ce rămânem în această evidenţă iniţială, şi mută, fiinţa nu e o problemă filosofică, aşa cum nu e o problemă filosofică pentru peşte apa care-1 ţine. Dar din momentul în care

despre fiinţă vorbim, nu mai vorbim tot în forma aceasta atotînvăluitoare despre ea, deoarece, s-a spus, experienţa fiinţei (cea mai naturală şi nemijlocită dintre experienţe) este cea mai puţin naturală dintre toate problemele, cea pe care simţul comun nu şi-o pune niciodată: noi începem să mergem pe bâjbâite în fiinţă decupând în ea nişte fiinţări, şi construindu-ne încet, încet, o Lume.
Deci, fiindcă simţul comun este incapabil să gândească fiinţa înainte de a o fi organizat în sistem, sau în seria necoordonată, a fiinţărilor, fiinţările sunt modul în care fiinţa ne vine în întâmpinare, şi de acolo trebuie început.
Şi astfel ajungem la chestiunea centrală a *Metafizicii* aristotelice. Atare chestiune se pune sub forma unei constatări de la care Aristotel nu porneşte, ci aproape ajunge la ea prin paşi succesivi - trezindu-se, ca să zicem aşa, împiedicat de ea, pe măsură ce trece de la prima la cea de a patra carte unde, după ce a spus că există o ştiinţă care consideră fiinţa ca atare, acolo unde ne-am aştepta la prima încercare de definire a obiectului acestei ştiinţe, Aristotel repetă drept unica definiţie posibilă ceea ce în prima carte (992b 19) apăruse doar ca observaţie în paranteză: fiinţa se spune în multe feluri *(leghetai men pollachos)* - potrivit unor semnificaţii multiple (1002a 33).
Ceea ce pentru Sf. Toma intelectul *percipit quasi notissimum,* orizontul faptului nostru de a gândi şi a vorbi, pentru Aristotel

(dar Toma era de acord) este prin natură (dacă ar avea o natură, însă ştim că nu e nici gen, nici specie) ambiguu, polisemie.
Pentru unii autori această afirmaţie predă problema fiinţei unei aporii fundamentale, pe care tradiţia post-aristotelică a încercat doar să o reducă, fără să-i distrugă potenţialul dramatic. In fapt Aristotel este primul care încearcă s-o reducă la dimensiuni acceptabile, şi o face contând pe adverbul „în multe feluri". Multele feluri s-ar reduce la patru, şi ar fi cu putinţă a le controla. Fiinţa se spune (i) ca a fi accidental (este fiinţa predicată de copulă, prin care se spune că omul este alb sau în picioare); (ii) ca adevărată, prin care poate fi adevărat sau fals că omul acela este alb, sau că omul este animal; (iii) ca potentă şi act, prin care dacă nu este adevărat că omul acesta sănătos, este actualmente bolnav, ar putea să se îmbolnăvească, şi am spune astăzi că ne putem gândi la o lume posibilă în care este adevărat că omul acesta este bolnav; (iv) în fine, fiinţa se spune ca *ens per se,* sau ca *substanţă.* Pentru Aristotel polisemia fiinţei se micşorează în măsura în care, oricum s-ar vorbi de fiinţă, este spusă „cu referire la un unic principiu" (1003b 5-6), adică la substanţe. Substanţele sunt fiinţe indivizibile şi existente, şi despre ele avem evidenţă perceptivă. Aristotel nu s-a îndoit niciodată că ar exista nişte substanţe individuate (Aristotel nu s-a îndoit niciodată de realitatea lumii care ne apare în experienţa cotidiană), substanţe în care şi numai în care înseşi formele platonice s-ar putea manifesta, fără ca să poată să existe înainte sau după în vreun palid Hiperuranium, [Cer superior], şi această siguranţă îi permite să domine plurivocitatea fiinţei. „Prima dintre semnificaţiile fiinţei este esenţa pe care-o semnifică *(semainei)* substanţa *(ousia)'* (1028a 4-6).
Dar drama fiinţei aristotelice nu constă în *pollachos,* ci constă în *leghetai.* Că este ea spusă în unul sau în mai multe feluri, fiinţa este ceva care *se zice.* Va fi fiind ea orizontul oricărei alte evidenţe, dar devine problemă filosofică numai în momentul în care se vorbeşte despre ea. Mai mult, tocmai faptul că se vorbeşte despre ea o face ambiguă şi plurivocă. Faptul că plurivocitatea poate fi redusă nu împiedică să luăm cunoştinţă de ea

numai printr-o *zicere.* Fiinţa, întrucât poate fi gândită, ni se prezintă încă de la început *ca un efect de limbaj.*
în momentul în care ni se prezintă dinainte, fiinţa suscită interpretare; în

momentul în care putem vorbi despre ea, ea este deja interpretată. Nu-i nimic de făcut. De acest cerc nu scapă nici măcar Parmenide, care totuşi definise aşa-zisele *onomata* ca nedemne de încredere. Dar *onomata* erau nume înşelătoare pe care suntem înclinaţi, înainte de reflecţia filosofică, să le dăm la tot ce devine, devenitului: însă Parmenide este primul care exprimă în *cuvinte* invitaţia de a recunoaşte (şi a interpreta) multele semne *(semata)* prin care fiinţa stârneşte vorbirea noastră. Şi că fiinţa este, trebuie *zis,* nu numai gândit (DK 6).
Cu atât mai mult, pentru Aristotel, fără cuvânt fiinţa nici este, nici nu este: se află acolo, noi ne aflăm înăuntrul ei, dar nu gândim că ne aflăm în ea. Ontologia lui Aristotel, s-a spus aceasta pe larg, are rădăcini verbale. în *Metafizica* orice menţionare a fiinţei, orice întrebare şi răspuns referitor la fiinţă se află în contextul unui *verbum dicendi* (fie el *leghein, semainen* sau altceva). Atunci când (1005b 25-26) citim că „e cu neputinţă orişicui să creadă că acelaşi lucru este şi nu este", apare verbul *ypolam-banein,* care este, desigur, „a crede", „a prinde cu mintea", dar -dat fiind că mintea e *logos* - înseamnă şi „a lua cuvântul".
S-ar putea obiecta că se zice fără contradicţie ceea ce ţine de substanţă, iar substanţa e independentă de modul nostru de a zice despre ea. Dar până la ce punct? Cum vorbim despre substanţă? Cum putem spune fără contradicţie că omul e animal raţional, în timp ce a spune că e alb sau că fuge ne indică doar un accident transeuntic, care deci nu poate fi obiect de ştiinţă? în actul perceptiv intelectul activ abstrage din synolon (materie+formă) esenţa, şi deci pare că în momentul cognitiv noi sesizăm imediat şi fără efort acel *to ti en einai* (1028 b 33.36), ceea ce fiinţa era, şi deci este în chip stabil. Dar ce putem spune despre esenţă? Putem doar să-i dăm definiţia: „Definiţia se naşte deoarece trebuie să se semnifice ceva. Definiţia este noţiunea *(logos)* al cărei nume *(onoma)* este semn *(semeion)"* (1012a 22.24).
31
Vai şi amar! Noi avem evidenţa imposibil de suprimat a existenţei indivizilor, dar despre ei nu putem spune nimic, decât numindu-i prin esenţa lor, adică prin gen şi diferenţă specifică (prin urmare, nu „omul acesta", ci „om"). Imediat ce se intră în universul esenţelor, se intră în universul definiţiilor, adică în universul limbajului care defineşte.[10]
Noi avem puţine nume şi puţine definiţii pentru o infinitate de lucruri individuale. Deci recurgerea la universal nu este o forţă a gândirii, ci *o infirmitate a discursului.* Drama este că omul vorbeşte totdeauna în general, în timp ce lucrurile sunt singulare. Limbajul numeşte înceţoşând evidenţa de nesuprimat a individualului existent. Şi nu va conta nici o tentativă, *reflexio ad phantasmata,* coborârea conceptului la *flatus vocis* în ce priveşte individul ca unică informaţie intuitivă, replierea pe indicale, sau pe numele proprii şi pe desemnările rigide... sunt panacee. Afară de puţine cazuri (în care s-ar putea chiar să nu se vorbească, să se arate cu degetul, să se scoată un fluierat, să apuci de braţ - dar atunci *suntem,* nu discutăm despre fiinţă) totdeauna vorbim fiind deja situaţi în universal.
Şi prin urmare locul de ancoraj al substanţelor, care ar trebui să facă faţă plurivocităţii fiinţei, datorate limbajului care o spune, ne readuce la limbajul ca condiţie a ceea ce ştim despre substanţele însele. Aşa cum s-a arătat (Eco 1984, 2.4), pentru a defini, e nevoie să construieşti un arbore al predicabilelor, al genurilor, al speciilor şi al diferenţelor; iar Aristotel, care chiar îi va sugera lui Porfiriu un astfel de arbore, nu reuşeşte niciodată (în operele naturale în care intenţionează cu adevărat să definească esenţele) să-1 aplice în mod omogen şi riguros (cf. Eco 1990:4.2.1.1).

1.5. Aporia fiinţei aristotelice

însă drama fiinţei nu este că e doar efect de limbaj. Este că nici măcar limbajul

nu o defineşte. Nu există definiţie a fiinţei. Fiinţa nu e un gen, nici măcar cel mai general dintre toate, şi deci scapă oricărei definiţii, dacă prin definiţie trebuie utilizat genul

şi diferenţa specifică. Fiinţa este ceea ce permite orice definiţie ulterioară. Dar orice definiţie e efect de organizare logică, şi deci semiozică, a lumii.[11] De fiecare dată când am încerca să garantăm această organizare recurgând la acel parametru sigur care este fiinţa, am recădea în zicere, adică în acel limbaj căruia i-am căuta garanţia. Aşa cum a observat Aubenque, „nu numai că nu se poate spune nimic despre fiinţă, dar fiinţa nu ne spune nimic despre lucrul căruia i-o atribuim: semn nu de supraabundenţă, ci de sărăcie esenţială... fiinţa nu adaugă nimic la lucrul căruia o atribuim" (1962: 232). Şi e firesc: dacă fiinţa e orizontul de pornire, a spune despre ceva că „este" nu adaugă nimic la ceea ce s-a dat deja ca evident prin faptul însuşi de a numi acel ceva ca obiect de vorbire. Fiinţa oferă suport oricărei vorbiri în afară de aceea pe care o facem despre ea (şi care nu ne spune nimic pe care să nu-1 fi ştiut deja în însuşi momentul în care începeam să vorbim despre ea).
Existau unele soluţii pentru a scăpa acestei aporii. Se putea pune fiinţa altundeva, într-o zonă unde n-ar trebui sau n-ar putea să ajungă să fie condiţionată de limbaj. Aceasta încearcă neoplatonismul, până la ramificările lui ultime. Unul, fundament al fiinţei, pentru a se sustrage definiţiilor noastre se situează înainte de fiinţa însăşi, şi se face inefabil: „pentru ca fiinţa să fie, e necesar ca Unul să nu fie fiinţă" *(Enneadele,* V, 2.2). Dar pentru a pune Unul în afara prizei fiinţei înseşi, limbajul se face teologie negativă, circumscrie indicibilul prin excluderi, metafore, negaţii, ca şi cum negaţia n-ar fi ea însăşi un motor al semiozei, un principiu de specificare prin opoziţie.
Sau se mai putea, aşa cum a făcut scolastica, să se identifice fundamentul fiinţei cu Dumnezeu ca *ipsum esse.* Filosofia primă ca teologie umplea golul metafizicii ca ştiinţă a fiinţei. Dar filosofic aceasta e o *escamotare:* aşa este pentru filosoful care crede, adică cel care trebuie să accepte ca credinţa să suplinească acolo unde raţiunea nu poate spune nimic; aşa este şi pentru filosoful care nu crede, care vede teologia construind fantasma lui Dumnezeu pentru a reacţiona la incapacitatea filosofiei de a controla ceea ce, chiar fiind mai evident decât orice alt lucru, rămâne pentru ea pură fantasmă. De altfel, şi pentru a vorbi

despre *ipsum esse,* care chiar ar trebui să fie fundamentul capacităţii noastre înseşi de vorbire, se cere elaborat un limbaj. Fiindcă nu va putea fi acelaşi limbaj care numeşte univoc, şi după legile argumentării, fiinţările, va fi limbajul *analogiei.* Dar nu este exact să spunem că principiul analogiei ne-ar permite să vorbim despre fiinţă. Nu e că mai întâi vine analogia şi apoi posibilitatea de a o aplica la *ens* sau de-a dreptul la *ipsum esse.* Se poate vorbi despre Dumnezeu tocmai pentru că se admite din pornire că există o *analogia entis:* a fiinţei, nu a limbajului. Dar cine spune că fiinţa este analoagă? Limbajul. E un cerc.
Şi prin urmare nu analogia e cea care ne îngăduie să vorbim despre fiinţă, ci fiinţa este aceea care, prin felul în care este efa-bilă, ne permite să vorbim de Dumnezeu prin analogie. A situa fiinţa în *ipsum esse,* care se întemeiază din sine, şi împărtăşeşte fiinţa fiinţărilor mundane, nu scuteşte teologia de *a vorbi despre ea* (altfel e pură viziune beatificantă, şi se ştie că până şi „înaltei fantezii aici îi lipsi puterea")*.
Alte soluţii? Una, filosoficeşte sublimă şi *quasi* inatacabilă: să se reabsoarbă totalmente limbajul în fiinţă. *A fi* se vorbeşte şi se autodefineşte în sânul atotcuprinzător al unei Substanţe în care ordinea şi conexiunea ideilor sunt acelaşi lucru cu ordinea şi conexiunea lucrurilor. Nu mai există abatere între fiinţă şi fundamentul ei, nu mai există separaţie între fiinţă şi fiinţări (modurile

ce-i constituie carnea), nu mai există fractură între substanţă şi definiţia ei, nu mai există nici un hiat între gândire şi gândit. Şi totuşi chiar şi într-o arhitectură tetragonală şi perfectă cum este cea a lui Spinoza, limbajul se insinuează ca un cariu, şi constituie problemă. El pare perfect adecvat obiectului, care cu ajutorul lui se aunomeşte, atâta timp cât vorbeşte în abstract despre substanţă, despre atributele ei şi despre modurile ei; dar apare foarte slab, tatonant, prospectic, contingent atunci când trebuie să dea seamă, încă o dată, de numele fiinţărilor mundane, cum ar fi de exemplu, *om.* într-adevăr, „cei care au

* Aluzie lâ unul dintre ultimele versuri ale *Divinei Comedii (Paradisul,* XXXIII, 142); ajuns la ultima taină din Empireu, Dante simte că puterea de expresie nu-i mai slujeşte mintea: „all'alta fantasia manco possa" („Mai mult să spun nu-s vrednic prin cuvinte", în trad. Etei Boeriu, E.P.L.U., 1965) - n.t.

contemplat cel mai adesea postura erectă a oamenilor, sub numele de *om* vor înţelege un animal cu postură erectă; cei care, în schimb, au avut obiceiul de a contempla altceva, vor forma o imagine comună a oamenilor, şi anume că omul e un animal care râde, biped, fără pene, raţional; şi tot la fel, despre celelalte lucruri, fiecare va forma imagini universale, potrivit dispoziţiilor propriului său corp" *(Ethica,* XL, scolia 1). Nu se repropune oare aici sărăcia limbajului şi a gândirii, acea *penuria nominum* şi acea abundenţă de omonimie care-i chinuiau pe teoreticienii uni-versaliilor, complicată de faptul că limbajul este acum supus „dispoziţiilor corpului"? Şi cum vom putea să ne încredem pe deplin în acest limbaj somatopatic, când pretinde că vorbeşte (şi încă *ordine geometrico!)* despre fiinţă?

Rămânea o ultimă posibilitate: după ce timp de secole fusese despărţită fiinţa de esenţă şi esenţa de existenţă, mai rămânea *să fie divorţată fiinţa de ea însăşi.*

1.6. Duplicarea fiinţei

Atunci când Heidegger, în *Ce este metafizica?,* se întreabă „Pentru ce există fiinţare [ente] mai curând decât nimic?", foloseşte *Seiende,* nu *Sein.* Pentru Heidegger răul metafizicii este că ea s-a ocupat dintotdeuna de fiinţare, dar nu şi de temeiul ei, adică de fiinţă, şi de adevărul fiinţei. Interogând fiinţarea ca fiinţare, metafizica a evitat să se îndrepte spre fiinţă ca fiinţă. Ea nu s-a adunat niciodată asupra propriului ei temei: a făcut parte din destinul ei faptul că fiinţa i-a scăpat. S-a referit la fiinţarea în totalitatea ei crezând că vorbeşte despre fiinţă ca atare, s-a ocupat de fiinţare ca fiinţare, pe când fiinţa se manifestă numai în şi prin *Dasein.* Drept care nu se poate vorbi de fiinţă decât cu referire la noi întrucât suntem aruncaţi în lume. A gândi fiinţa ca fiinţă (a gândi la adevărul fiinţei ca fundament al metafizicii) înseamnă a abandona metafizica. Problema fiinţei şi a dezvăluirii ei nu e o problemă a metafizicii ca ştiinţă a fiinţării, ci problema centrală a existenţei.

Intră astfel în scenă problema Nimicului, care „vine împreună" cu ideea fiinţării. Se naşte în sentimentul angoasei. Angoasa ne face să ne simţim depeizaţi în fiinţare şi „ne ia cuvântul". Fără cuvânt nu mai e fiinţare: îndepărtându-ne de fiinţare iese la iveală non-fiinţarea, adică nimicul. Angoasa ne revelă nimicul. Dar acest nimic se identifică cu fiinţa *(Sein)* ca fiinţă a fiinţării, fundament şi adevăr al ei, şi în acest sens Heidegger poate accepta spusa hegeliană prin care pura fiinţă şi purul nimic sunt unul şi acelaşi lucru. De la această experienţă a nimicului răsare nevoia de a avea grijă de fiinţă ca esenţă a fundamentului fiinţării.

Şi totuşi, *non sunt multiplicanda entia sine necessitate,* mai ales entităţi aşa de primitive ca fiinţarea, fiinţa şi nimicul. E dificil de separat gândirea lui Heidegger de limbajul în care se exprimă şi el însuşi o ştia: mândru cum era de natura filosofică a limbii proprii, germana, ce anume ar fi gândit dacă ar fi fost născut în Oklahoma, dispunând de un foarte vag *to be* şi de un singur *Being*

pentru *Seiende* şi *Seini* Dacă ar mai fi nevoie să repetăm că fiinţa ne apare numai ca efect de limbaj, ar ajunge modul în care aceste două cuvinte *(Seiende* şi *Sein)* se hipo-staziază în două Ceva-uri. Cele două entităţi se creează pentru că există un limbaj şi se menţin numai dacă nu se acceptă până la urmă aporia fiinţei aşa cum se conturează la Aristotel.
Dacă fiinţarea heideggeriană sunt substanţele, de care Aristotel nu se îndoia (şi nu se îndoieşte de ele nici Heidegger care, cu tot nimicul mult despre care fabulează, ca şi Aristotel şi Kant, nu a pus niciodată în chestiune că lucrurile există şi că se oferă spontan intuiţiei noastre sensibile), sigur că ar putea să fie în ele ceva mai vag şi mai originar care rezistă dedesubtul iluziei noastre că le numim univoc.
Dar până aici am fi încă la neîncrederea lui Parmenide faţă de *onomata.* Ar fi de ajuns să spunem că modul în care până acum am segmentat Ceva-ul ce ne înconjoară nu-i face deloc dreptate, nu dă seamă de insondabila-i bogăţie, sau absolută simplicitate, sau de nestăpânita-i confuzie. Dacă fiinţă se zice cu adevărat în multe feluri, *Sein* ar mai fi încă învălmăşita totalitate a fiinţărilor, înainte ca ele să se fi subîmpărţit prin lucrarea limbajului care le spune.
36
Dar atunci problema *Dasein-ului,* ca unic între toate fiinţările prin a-şi putea pune problema fiinţei, ar fi tocmai aceasta: de a-şi da seama de raportul său circular cu totalitatea fiinţărilor pe care le numeşte - luare de cunoştiinţă suficientă ca să suscite angoasă şi depeizare, dar care nici un fel nu ne-ar face să ieşim din cercul în care fiinţa-în-deschis* se regăseşte aruncată.
A spune că există ceva pe care metafizica încă nu 1-a interpretat, sau pe care interpretarea încă nu 1-a segmentat, implică ca acel ceva să fie deja obiect de segmentare, întrucât este definit ca întregul a ceea ce nu a fost încă segmentat.
Dacă fiinţa-în-deschis [Dasein] este fiinţarea care recunoaşte din plin natura semiozică a raportului ei cu fiinţările, nu e necesară duplicarea în *Seiende* şi *Sein.*
Nu foloseşte să spunem că discursul metafizicii ne-a construit o lume a fiinţărilor în care trăim în mod inautentic. Aceasta ne-ar induce cel mult să reformulăm acel discurs falacios. Dar s-ar putea s-o facem tot pornind de la acel orizont al fiinţării în care suntem aruncaţi. Dacă ansamblul fiinţărilor nu se identifică numai cu ansamblul obiectelor utilizabile, ci cuprinde şi ideile şi emoţiile, atunci şi angoasa şi simţul depeizării sunt parte constitutivă a acelui univers ontic pe care ar trebui să-1 dizolve.
Conştiinţa faptului de a fi-pentru-moarte, angoasa, sentimentul nimicului nu ne deschid către nimic care să nu fie deja orizontul în care am fost aruncaţi. Fiinţările care ne vin în întâmpinare nu sunt numai obiecte „utilizabile": sunt şi claviatura pasiunilor pe care le cunoaştem bine, pentru că sunt modul în care alţii ne-au învăţat să fim implicaţi în lume. Sentimentele ce par să ne deschidă către *Sein* fac deja parte din imensul teritoriu al fiinţărilor. încă ceva, dacă Nimicul ar fi epifania unei forţe obscure ce se opune fiinţărilor, în această indicibilă „gaură neagră" ontologică am putea probabil întâlni, ca drumeţ al unui univers negativ, *das Sein-ul.* Dar nu, Heidegger nu este aşa de ingenuu ca să ipostazieze un mecanism al gândirii (negaţia) sau sensul că realitatea şovăie, şi să-1 transforme în „realitatea" ontologică a Nimicului. El ştie foarte bine, .împreună cu înţeleptul din
Ou.).
Sintagma traduce termenul heideggerian *Dasein* (în italiană: *esserci)*
37
Elea, că există într-adevăr fiinţa, dar nimicul nu există (DK 6). Ce anume s-ar putea face cu un termen care nu doar că are intensie, dar şi extensie, nulă? Sentimentul nimicului nu ar fi o simplă tonalitate pasională, o depresie

contingenţă şi cazuală, o umoare, ci este totdeauna o „situaţie afectivă fundamentală" (Heidegger 1973: 204). Nu Apariţie a unui alt Ceva, ci suferinţă.
Şi atunci ce anume face depeizarea să iasă la suprafaţă, dacă nu conştiinţa că al nostru Dasein constă în a trebui să vorbim (bârfim) despre fiinţare? Divorţată de fiinţarea despre care vorbim, fiinţa se îndepărtează. Dar aceasta nu e o afirmaţie ontologică sau metafizică, ci un relief lexical: acestui cuvânt, *das Sein,* ca opus lui *das Seiende,* nu-i corespunde nici un semnificat. Amândoi termenii au aceeşi extensie (ilimitată) şi aceeşi intensie (nulă). „Fiinţarea ne este cunoscută - dar fiinţa? Când încercăm să determinăm sau chiar numai să sesizăm o noţiune de acest fel, nu ne apucă ameţeala?" (Heidegger 1973: 195). Este exact aceeaşi ameţeală care ne apucă atunci când vrem să spunem ce anume este fiinţarea *ca fiinţare.* Termeni de extensie şi intensie egală (unica instanţă de sinonimie absolută!), *Seiende* şi *Sein* indică ambii acelaşi Ceva.
Sein apare totdeauna în discursul heideggerian ca un intrus, ipostază substantivizată a unui uz verbal tipic vorbirii comune. *Dasein* se regăseşte, devine conştient de sine ca atribuit fiinţării, şi acolo descoperă adevărata-i esenţă (care nu este quiditate, ci *decizie)* ca fiinţă pentru moarte. Este un fel de apercepţie transcedentală fără „eu" şi fără „gândesc", în care Dasein-ul se descoperă ca gândire, emoţie, dorinţă şi corporalitate (altfel n-ar putea trebui să moară). „în faptul de a se raporta la fiinţarea care nu este el, omul îşi găseşte deja dinainte-i fiinţarea ca ceea ce îl susţine, ceva căruia-i este destinat, ceva care, cu toată cultura lui şi tehnica lui, el nu-1 va putea niciodată, în fond, domina" (Heidegger 1973:196). în acest orizont *Dasein-ul* se recunoaşte ca atare: «în orice stare sufletească, prin care fiecare dintre noi „este" în cutare sau cutare dispoziţie, se află manifestat al nostru *Dasein».* De acord. Dar de ce, atunci, textul continuă: „Noi prin urmare, înţelegem fiinţa, şi cu toate acestea ne lipseşte conceptul ei" (Heidegger 1973:196)? De ce în această stare de spirit sau

dispoziţie se descoperă *Sein-ull* E firesc să ne lipsească conceptul lui, dacă intensia lui este nulă, aşa cum se întâmplă pentru fiinţare ca atare. Dar de ce avem nevoie de acest concept?
Angoasa / neliniştea / constituie apertura fiinţei-în-deschis către faptul ei de a exista ca fiind aruncată pentru propriu-i sfârşit (Heidegger 1923); de acord, şi subiectul (gramatical) al acestui a fi-aruncat este *Dasein-ul.* Dar atunci de ce imediat după aceea se spune că „ fiinţa prin aceasta [prin angoasă] se deschide către fiinţa-în-deschis" şi acolo „merge în plinul fiinţei Dasein-ului"? Fiinţa Dasein-ului e pură tautologie. Fiinţa-în-deschis nu se poate funda pe ceva, dat fiind că e „aruncată" (de ce? *de-aia!).* De unde iese acest *das Sein* care se deschide către fiinţa-în-deschis, dacă fiinţa-în-deschis *[Dasein-ul]* care se deschide este o fiinţare printre fiinţări?
Când Heidegger spune că problema întemeierii din metafizică îşi găseşte rădăcina în interogarea asupra fiinţei în om, sau mai bine spus asupra temeiului său cel mai intim, „înţelegerea fiinţei ca finitudine realmente existândă" (Heidegger 1973: 198), *Sein* nu este altceva decât înţelegerea existenţială a modului nostru finit de a fi destinaţi orizontului fiinţărilor. *Sein* nu e nimic, afară de înţelegerea noastră că suntem fiinţări finite.
Fapt pentru care s-ar putea spune că, cel mult, experienţa fiinţei *Dasein-ului* este metaforă eficace pentru a indica sfera obscură în care se formează o decizie etică: a asuma autentic destinul nostru de a fi-pentru-moarte, şi, în acest sens, a sacrifica în tăcere ceea ce metafizica ar fi spus cu multă locvacitate despre legiunea fiinţărilor asupra cărora şi-a instaurat iluzoria ei stăpânire.
Dar are loc (Eveniment filosoficeşte influent) Cotitura *[Kehre].* Iar în Cotitură acest *a fi* atât de fugar din punct de vedere intensional devine un subiect masiv, fie şi sub formă de mormăit obscur care şerpuie pe sub pielea fiinţărilor. Vrea să

vorbească şi să se *dezvăluie.* Dacă vorbeşte, va vorbi prin noi, dat fiind că, în calitate de *Sein,* iese la suprafaţă doar prin legătura sa cu *Dasein-ul.* Se cere, deci, aşa cum s-a operat duplicarea ontic/ ontologic, făcând să divorţeze fiinţa de ea însăşi, să fie făcut să divorţeze de el însuşi şi limbajul. Va fi pe de o parte limbajul metafizicii acum

în amurgul ei, senescentă prin a ei obstinată uitare a fiinţei, străduindu-se să prezentifice obiecte, şi pe de altă parte un limbaj capabil - vom spune noi - de acel „donner un sens plus pur aux mots de la tribus". Unul care, în loc să oculteze fiinţa, s-o dezvăluie.
Se conferă aşadar o putere imensă limbajului, şi se susţine că există o formă de limbaj atât de puternică, atât de consubstanţială cu fundamentul însuşi al fiinţei, încât ne „arată" fiinţa (sau, altfel spus, plexul de nescindat fiinţă-limbaj) în aşa chip încât să nu lase reziduuri, astfel că în limbaj să se actualizeze autodez-văluirea fiinţei. îi va fi emblemă ultimul vers din *Andenken* de Holderlin: „Dar ceea ce rămâne, poeţii intuiesc".*

1.7. Interogarea poeţilor

Ideea e străveche şi se prezintă în toată gloria ei în neoplatonismul falsului Dionisie. Dat fiind Unul divin, care nu este corp, nici figură, nici formă, nu are cantitate sau calitate sau greutate, nu este într-un loc, nu vede, nu aude, nu e suflet nici inteligenţă, nici număr, ordine sau mărime, nu e substanţă nici eternitate, nici timp, nu e întuneric şi nu e lumină, nu e eroare şi nu e adevăr *(Teologia mistica),* pentru că nici o definiţie nu-1 poate circumscrie, nu va putea fi numit decât oximoronic, ca „funingine prea-luminoasă", sau prin alte obscure neasemuiri, ca Fulgerare, gelozie, Urs sau Panteră, tocmai pentru a-i sublinia inefabilitatea *(De coelesti hierarchia).* Acest mod aşa-zis „simbolic" - care este însă într-adevăr abundent metaforic - şi care va trage greu şi asupra conceptului tomist şi post-tomist de analogie, este exemplul felului cum se poate vorbi despre fiinţă numai pe cale poetică.
Astfel este cea mai veche tradiţie mistică ce oferă lumii moderne ideea că există pe de o parte un discurs capabil să numească univoc fiinţările, şi pe de altă parte un discurs al teologiei negative, care ne permite să vorbim despre incognoscibil. Cu
(sic!) Ultimul cuvânt din versul lui Holderlin este „ctitoresc" (n.t.)

aceasta se deschide calea către convingerea că despre incognoscibil pot vorbi doar Poeţii, maeştri ai metaforei (care spune mereu altceva) şi ai oximoronului (care spune permanent prezenţa împreună a contrariilor) - idee care place nu numai poeţilor şi misticilor, dar şi mai mult învăţatului pozitivist, gata şi el, pe cont propriu, să raţionalizeze ziua despre limitele prudente ale cunoaşterii, iar noaptea să organizeze şedinţe medianice.
Această soluţie s-ar aşeza într-un raport foarte complex cu definiţiile care în decursul veacurilor au fost date discursului poetic - şi artistic, în genere. Dar să luăm Poezie şi Poet în sensul de sinecdoce pentru Artă şi Artist. De o parte, de la Platon la Baumgarten, avem un soi de subestimare a cunoaşterii artistice comparativ cu cea teoretică, de la ideea de imitaţie a unei imitaţii la aceea a unei *gnoseologia inferior.* Prin aceasta, identificând perfecţiunea cunoaşterii cu înţelegerea universalului, era coborât discursul poetic ca ceva aflat la jumătatea drumului între perfecţiunea unei cunoaşteri generalizante, desfăşurată prin descoperirea de legi, şi cea a unei cunoaşteri în mare parte individualizatoare: poetul ne comunică nuanţa de culoare a frunzei acesteia, dar nu ne spune ce anume este Culoarea. însă, în termeni istorici, tocmai odată cu sosirea unei ere a ştiinţei, de la Epoca Raţiunii Iluministe la Secolul Pozitivismului, i s-a deschis

un proces cunoaşterii ştiinţifice şi limitelor ei. Pe măsură ce validitatea acestei cunoaşteri era pusă în dubiu, şi limitată la universuri de discurs foarte bine circumscrise, se ivea tot mai mult posibilitatea unei arii de siguranţă care reuşea, desigur, să atingă Universalul, dar cu ajutorul unei revelaţii aproape numi-noase a particularului (şi nu e altceva decât noţiunea modernă de epifanie).
Astfel *gnoseologia inferior* devine instrument de cunoaştere privilegiat. Dar *faute de mieux.* Puterea revelatoare recunoscută Poeţilor nu-i atât efectul unei reconsiderări a Poeziei, cât al unei depresii a Filosofiei. Nu poeţii sunt cei care înving, ci Filosofii sunt cei care se predau.
însă, chiar admiţând că Poeţii ne vorbesc despre un altfel de incognoscibil, pentru a le încredinţa lor sarcina exclusivă de a vorbi despre fiinţă, e nevoie să admitem prin postulat că există
41
incognoscibil. Dar aceasta este exact una dintre cele „patru incapacităţi" înşiruite de Peirce în al său *Some consequences of four incapacities,* unde se argumentează, în ordine, că (1) nu avem putere de introspecţie, dar orice cunoaştere a lumii exterioare derivă din raţionamente ipotetice; (2) nu avem putere de intuiţie, ci orice cunoaştere e determinată de cunoştinţe anterioare; (3) nu avem putere de gândire fără semne; (4) nu avem nici o concepţie despre ceea ce este absolut incognoscibil.
Nu este necesar să ne dăm consimţământul asupra primelor trei propoziţii ca s-o acceptăm pe a patra. Argumentul lui Peirce mi se pare ireproşabil: „orice filosofie neidealistă [şi în rândurile de faţă va fi potrivt să nu ne formalizăm în ce priveşte adjectivul acesta, şi oricum să nu-1 înţelegem în termenii tradiţiei filosofice germane] presupune ceva absolut inexplicabil, un fapt ultim inanalizabil, ce ar rezulta din mediere, dar în el însuşi nu este susceptibil de mediere. Or, ca ceva să fie în felul acesta inexplicabil poate fi cunoscut numai cu ajutorul unui raţionament prin semne. Dar unica justificare a unei inferenţe pornind de la semne este ca concluzia să explice faptul. A presupune faptul ca absolut inexplicabil nu înseamnă a-1 explica, şi de aceea această presupunere nu e consimţită" (WR 2: 213).
Prin aceasta Peirce nu vrea să spună că se poate sau că trebuie exclus *a priori* că există incognoscibil; spune că pentru a o afirma e nevoie să fi încercat a-1 cunoaşte cu ajutorul unor lanţuri de inferenţe. De aceea, dacă se doreşte a se menţine deschisă interogarea filosofică, nu-i nevoie să presupunem sau să postulăm incognoscibilul în punctul de plecare. Cu titlul de concluzie (a noastră), dacă această presupoziţie nu este admisă, nu trebuie să delegăm din pornire puterea de a vorbi despre incognoscibil cuiva care nu înţelege să urmeze calea ipotezei, ci o ia întins pe cea a revelaţiei.
Ce anume ne dezvăluie Poeţii? Nu e că ei *spun* fiinţa, ei încearcă pur şi simplu s-o emuleze: *ars imitatur naturam in sua operatione.* Poeţii îşi iau ca sarcină proprie substanţiala ambiguitate a limbajului, şi încearcă s-o exploateze ca să facă să iasă din ea, nu atât un surplus de fiinţă, cât *un surplus de interpretare.* Substanţiala plurivocitate a fiinţei ne impune de obicei un efort
42
pentru a da formă informului. Poetul emulează fiinţa repropu-nându-i vâscozitatea, încearcă să reconstituie informul originar, pentru a ne induce să ne dăm din nou cont de fiinţă. Dar nu ne spune despre fiinţă, propunându-ne *Ersatz-ul* ei, mai mult decât fiinţa ne spune sau o facem noi să spună, adică foarte puţin.
Se cere să decidem ce anume spun Poeţii atunci când intuiesc ceea ce rămâne. Când citim unele pagini din *Holzwege* (Heidegger 1950: 18-22, 25-30) se observă o oscilare între două estetici destul de diferite.

Pentru cea dintâi se afirmă că atunci când Van Gogh reprezintă o pereche de saboţi „opera de artă ne-a făcut să cunoaştem ce anume sunt încălţările de adevărat", şi „această fiinţare se prezintă în ne-ascunderea fiinţei ei", sau că în acea reprezentare „fiinţa fiinţării ajunge la stabilitatea faptului ei de a apărea". Deci există un adevăr, şi există un a fi *(Sein)* care-1 spune apărând, şi folosind ca vehicul acel *Dasein* care se numea Vin-cent - tot astfel cum pentru unii eretici Hristos s-ar fi întrupat trecând prin Fecioară *quasi per tubum,* dar Verbul era cel care lua iniţiativa, nu intermediarul său carnal şi întâmplător.
Dar reiese şi o a doua estetică atunci când se spune că un templu grecesc apare - vom traduce noi - ca epifanie a Pământului, şi prin această experienţă aproape numinoasă „opera menţine deschisă apertura Lumii". Aici opera nu e punte de legătură prin care *Sein* se dezvăluie, este (cum se spunea) modul prin care arta face *tabula rasa* din modurile inautentice în care noi mergeam în întâmpinarea fiinţărilor, şi ne invită, ne provoacă să reinterpretăm acel Ceva în care suntem.
Aceste două estetici sunt inconciliabile. Prima lasă să se întrevadă un *realism orfic* (ceva din afara noastră ne spune cum stau într-adevăr lucrurile); cea de a doua slăveşte triumful interogării şi al hermeneuticii. Dar această a doua estetică nu ne spune că în discursul Poeţilor se dezvăluie fiinţa.[12] Ne spune că discursul Poeţilor nu înlocuieşte interogarea noastră la adresa fiinţei, ci o susţine şi o încurajează. Ne spune că, tocmai distrugând certitudinile noastre consolidate, rechemându-ne să privim lucrurile dintr-un punct de vedere neobişnuit, invitându-ne să ne izbim de realitate, la impactul cu un individual în care se sfărâmă

fragila zidărie a universaliilor noastre, prin această continuă reinventare a limbajului, Poeţii ne invită să reluăm în orice clipă munca interogării şi a reconstituirii Lumii, a orizontului fiinţărilor în care credeam noi continuu şi liniştiţi că trăim, fără griji, fără rezerve, fără ca să ne mai apară (cum ar fi spus Peirce) fapte curioase şi care nu pot fi reduse la legile cunoscute.
In acest caz experienţa artei nu este ceva radical diferit de experienţa de a vorbi despre Ceva, în filosofie, în ştiinţă, în vorbirea cotidiană. Ii este în acelaşi timp un moment şi un corectiv permanent. Ca atare ne repetă că nu există divorţ între *Seiende,* şi *Sein.* Suntem tot acolo, vorbind despre Ceva, între -bându-ne cum vorbim despre el, şi dacă poate fi un moment în care discursul se poate opri. Răspunsul implicit este „nu", pentru că nici un discurs nu se opreşte numai prin faptul că-i spunem „eşti frumos". Dimpotrivă, tocmai în acel moment discursul respectiv ne cere să fie reluat prin munca interpretării.

1.8. Un model de cunoaştere a lumii

Să pornim din nou de la afirmaţia forte că fiinţa se spune în multe moduri. Nu în patru, reductibile la parametrul substanţei, nu prin analogie, ci în moduri radical diferite. Fiinţa este în aşa fel încât despre ea se pot da diferite interpretări.
Dar cine vorbeşte despre fiinţă? Noi, şi adesea ca şi cum fiinţa ar fi în afara noastră. Dar, evident, dacă este Ceva, noi facem parte din el. Mai ales că-i adevărat că, deschizându-ne către fiinţă, ne deschidem şi către noi înşine. Categorisim fiinţarea, şi în acelaşi timp ne realizăm în Eu cuget. Spunând cum putem noi să gândim fiinţa suntem deja victime, din motive lingvistice - cel puţin în limbile indo-europene - ale unui dualism periculos: un subiect gândeşte un obiect (ca şi cum subiectul n-ar fi parte din obiectul pe care-1 gândeşte). Dar dacă riscul e implicit în limbă, să ni-1 luăm. Pe urmă vem face cuvenitele rectificări.
Să facem deci un experiment mental. Să construim un model elementar care să conţină o Lume şi o Minte care o cunoaşte şi o numeşte. Lumea e un ansamblu compus din elemente (pentru

comoditate, să le numim atomi, fără nici o referire la sensul ştiinţific al termenului, ci mai degrabă în sensul de *stoicheia)* structurate potrivit unor relaţii reciproce. Cât despre Minte, nu e necesar să o concepem ca fiind omenească, ca creier, ca o *res cogitans* oarecare: ea e pur şi simplu un dispozitiv apt să organizeze propoziţii care au valoare de descriere a lumii. Acest dispozitiv e dotat cu elemente (putem să le numim neuroni sau *bytes,* sau *stoicheia* şi pe ele, dar pentru comoditate să le numim *simboluri).*

Un avertisment, fundamental ca să ne asigure împotriva schematicităţii modelului. Dacă lumea ar fi un *continuam,* şi nu o serie de stări distincte (şi deci segmentabilă, dar nesegmentată), nu s-ar putea vorbi de *stoicheia.* La o adică Mintea ar fi aceea care, prin proprie limitare, nu poate gândi *continuum-ul* decât segmentându-1 în *stoicheia* - deci făcându-1 omolog cu natura discretă a sistemului ei de simboluri. Spunem atunci că aceste *stoicheia,* în loc să fie stări reale ale Lumii, sunt mai degrabă posibilităţi, tendinţe ale Lumii de a fi reprezentată prin secvenţe distincte de către simboluri. Dar în orice caz se va vedea că această rigiditate a modelului va fi deja pusă automat în chestiune de către cea de a doua ipoteză.

Prin Lume înţelegem universul, în versiunea lui „maximală": el cuprinde atât ceea ce considerăm a fi universul actual, cât şi infinitatea universurilor posibile - nu ştim dacă-s nerealizate, sau realizate dincolo de ultimul hotar al galaxiilor cunoscute nouă, în spaţiul brownian al unei infinităţi de lumi, eventual toate co-prezente în dimensiuni diferite - ansamblu care cuprinde atât fiinţări fizice, cât şi entităţi sau legi ideale, de la teorema lui Pitagora la Odin şi la Prichindel. Prin cele spuse despre precedenţa experienţei fiinţei asupra întrebării despre originea ei, universul nostru poate deci să-1 cuprindă şi pe Dumnezeu, sau orice alt principiu originar.

într-o versiune redusă a experimentului, ne-am putea gândi şi la simplul univers material, aşa cum îl cunosc fizicienii, istoricii, arheologii, paleotologii: lucrurile care sunt acum, plus istoria lor. Dacă preferăm să înţelegem modelul ca maximal, este ca să scăpăm de impresia dualistică pe care el o poate da. în expe-

riment, atât atomii, cât şi simbolurile pot fi concepute ca entităţi ontologic omoloage, *stoicheia* făcute din aceleaşi ingredient, ca şi cum pentru a reprezenta trei sfere, atomi ai lumii, o minte ar fi în stare să dispună o secvenţă de trei cuburi, care nu sunt altceva, la rândul lor, decât atomi ai aceleiaşi Lumi.

Mintea e doar un dispozitiv care (la cerere, sau prin activitate spontană) atribuie câte un simbol fiecărui atom, astfel încât orice secvenţă a ei de simboluri să poată conta (nu contează pentru ochii cui) ca un procedeu de interpretare a Lumii. în acest sens se depăşeşte obiecţia că în experimentul nostru se opune o Minte unei Lumi, ca şi cum o Minte, orice ar fi ea, ar putea să nu aparţină şi ea Lumii. Se poate concepe o Lume capabilă să se interpreteze pe ea însăşi, care deleagă o parte din sine acestui scop, astfel încât între atomii ei infiniţi sau indefiniţi unii să conteze ca simboluri care-i reprezintă pe toţi ceilalţi atomi, exact în sensul în care noi, fiinţe omeneşti, când vorbim de fonologie sau de fonetică, delegăm anumite sunete (pe care le emitem ca fonaţii realizate) pentru a vorbi de toate fonaţiile realizabile. Pentru a face mai vizibilă situaţia, şi pentru a elimina imaginea deviantă a unei Minţi care dispune de simboluri ce nu sunt atomi ai lumii, putem să ne gândim la o Minte care, în faţa unei serii de zece lumânări, ar vrea să ne explice care sunt toate combinările posibile între ele. Această Minte n-are decât să aprindă în serie nişte secvenţe de beculeţe, activările lumânărilor contând ca simboluri ale acelor combinaţii reale sau posibile pe care beculeţele ca atomi le-ar putea realiza.

Sistemul ar fi atunci, aşa cum ar fi spus Hjlemslev, monopla-nar: operaţii

săvârşite pe *continuum-vX* universului, activându-i digital anumite stări, ar fi în acelaşi timp o operaţie „lingvistică" ce descrie posibile stări ale *continuum-ului* (a activa stări ar fi acelaşi lucru cu „a spune" că acele stSri sunt posibile).
Altfel spus, fiinţa este ceva care, la propria-i periferie (sau în propriu-i centru, sau ici-colo printre ochiurile ei), secretă o parte din sine care tinde s-o airtointerpreteze. Potrivit credinţelor noastre înveterate aceasta e menirea sau funcţia fiinţelor omeneşti, dar e vorba de o prezumţie. Fiinţa ar putea să se autointerpreteze şi în alte moduri, desigur cu ajutorul organismelor animale, dar
46
poate şi vegetale şi (de ce nu?) minerale, în epifania silicoasă a computerului.[13]
într-un model mai complex Mintea ar trebui deci să fie reprezentată nu ca pusă *faţă-n faţă* cu Lumea, ci conţinută în Lume, şi să aibă structura în aşa fel, încât să vorbească nu numai despre lume (care i se opune), ci şi despre ea însăşi ca parte a lumii, şi despre procesul însuşi prin care ea, parte din interpretat, poate funcţiona ca interpret. Totuşi, în acest moment n-am mai avea un model, ci chiar ceea ce modelul încearcă inabil să descrie. Şi dacă am avea această ştiinţă, am fi Dumnezeu, sau îl vom fi construit la modul fichtean. în orice caz, chiar dacă am reuşi să elaborăm un astfel de model, ar fi didacticeşte mai puţin eficace decât acela (încă dualist) pe care-1 vom propune. Să acceptăm prin urmare toate limitările, şi aparenta natură dualistă a modelului, şi să continuăm.
Prima ipoteză. Să ne imaginăm că Lumea este compusă din trei atomi (1, 2, 3) şi că Mintea dispune de trei simboluri (A, B, C). Cei trei atomi mundani ar putea să se compună în şase moduri diferite, dar dacă ne-am limita să considerăm Lumea în starea ei actuală (inclusiv istoria ei), am putea presupune că ea este dotată cu o structură stabilă dată de către secvenţa 123.
Dacă cunoaşterea ar fi specularâ, şi adevărul ar fi *adaequatio rei et intellectus,* n-ar fi nici o problemă. Mintea atribuie (nearbitrar) atomului 1 simbolul A, atomului 2 simbolul B, atomului 3 simbolul C, şi cu tripleta ordonată de simboluri ABC reprezintă structura Lumii. Să se observe că în acest caz n-ar fi nevoie să spunem că mintea „interpretează" Lumea: ea ar *reprezenta-o specular.*
Problemele se nasc dacă atribuirea simbolurilor către atomi este arbitrară: Mintea ar putea şi să atribuie, de exemplu, pe A lui 3, pe B lui 1, şi pe C lui 2, iar prin calculul combinatoriu ar avea şase posibilităţi de a reprezenta fidel aceeaşi structură 123. Ar fi ca şi cum Mintea ar dispune de şase limbi diferite pentru a descrie tot aceeaşi Lume, aşa încât diferitele triplete de simboluri să enunţe permanent aceeaşi propoziţie. Dacă se admite posibilitatea sinonimiei fără rest, cele şase descrieri ar fi tot şase reprezentări speculare. Dar deja metafora a şase imagini specu-
47
lare diferite ale aceluiaşi obiect dă de gândit că, fie obiectul, fie oglinda, se mută de fiecare dată, oferind şase unghiulaturi diferite. în acest moment ar fi mai bine să ne întoarcem să vorbim despre şase interpretări.
A doua ipoteză. Simbolurile folosite de Minte sunt în număr mai mic decât atomii Lumii. Simbolurile folosite de Minte sunt tot trei, dar atomii Lumii sunt zece (1, 2, 3, ... 10). Dacă Lumea s-ar structura tot pe triplete de atomi, prin calcul factorial ea ar putea să-şi grupeze cei zece atomi în 720 de structuri ternare diferite. Mintea ar avea atunci şase triplete de simboluri (ABC, BCA, CAB, ACB, BAC, CBA) pentru a da cont de 720 de triplete de atomi. Evenimente mundane diferite, din diferite perspective, ar putea fi interpretate de către aceleaşi simboluri. Asta ar însemna că, de exemplu, am fi obligaţi să folosim tot tripleta de simboluri ABC pentru a reprezenta când 123, când 345, când 547. Am avea o jenantă supraabundenţă de *omonimie,* şi ne-am găsi exact în situaţia descrisă de Aristotel: pe de o parte un singur concept abstract, cum este „om",

ar servi să numească mulţimea indivizilor, pe de alta fiinţa s-ar spune în multe feluri pentru că acelaşi simbol ar sta pentru *este* din „un om este un animal" (fiinţa potrivit substanţei) ca şi pentru cel din „omul acela e aşezat" (fiinţa potrivit accidentului).
Problema nu s-ar schimba - doar că s-ar complica ulterior -dacă Lumea n-ar fi ordonată în mod stabil, ci haotic (şi ar fi capricioasă, evolutivă, pornită să se restructureze în timp). Schimbând continuu structurile tripletelor, limbajul Minţii ar trebui să i se adecveze continuu, tot prin exces de omonimii, la diversele situaţii. Faptul s-ar petrece la fel dacă lumea ar fi un *continuum* segmentabil la infinit, o epifanie a Fractalului. Mintea, în loc să se adecveze la schimbările lumii, i-ar schimba continuu imaginea, încremenind-o tot mereu în sisteme de *stoicheia* diferite, în funcţie de cum şi-ar proiecta în ea (după ce calc sau schemă) tripletele ei de simboluri.
Dar şi mai rău ar fi dacă Lumea ar fi hiperstructurată, adică dacă ea ar fi organizată potrivit unei structuri unice dată de o anume secvenţă de zece atomi. Prin calculul combinatoriu, Lumea ar putea să se organizeze în 3.628.800 de combinări sau de-

cuple diferite (nici măcar să nu ne gândim la o lume care s-ar reaşeza prin hiperstructurări ulterioare, care, adică şi-ar schimba aranjamentul secvenţelor în orice clipă, sau la fiecare zece mii de ani). Chiar şi în cazul în care Lumea ar avea structură fixă (adică ar fi organizată într-o unică decupla) Mintea ar avea totuşi totdeauna doar şase triplete de simboluri pentru a o descrie. Ar putea încerca să o descrie doar câte o bucată o dată, ca şi cum ar privi-o pe gaura cheii, şi n-ar avea niciodată posibilitatea de a o descrie în completitudinea ei. Lucrul pare foarte asemănător cu ceea ce ni se întâmplă şi cu ceea ce ni s-a întâmplat în decursul mileniilor.
A treia ipoteză. Mintea are mai multe elemente decât Lumea. Mintea dispune de zece simboluri (A, B, C, D, E, F, G, H, I, L) şi Lumea doar de trei atomi (1,2, 3). Nu numai atât, dar Mintea poate să combine aceste zece simboluri în dublete, triplete, cvadruplete şi aşa mai departe. E ca şi cum am spune că structura cerebrală ar avea mai mulţi neuroni şi mai multe posibilităţi de combinare între neuroni decât este numărul atomilor şi al combinărilor lor identificabile în Lume. E evident că această ipoteză ar trebui să fie imediat abandonată, pentru că vine în contradicţie cu ceea ce am acceptat iniţial - că şi Mintea este parte a Lumii. O Minte atât de complexă, care ar fi parte a Lumii, ar trebui să-şi considere şi cele zece simboluri proprii ca pe nişte *stoicheia* mundane. Ca să permită ipoteze, Mintea ar trebui să iasă din Lume: ar fi un fel de divinitate foarte gânditoare care ar trebui să dea seamă de o lume foarte sărăcăcioasă, pe care, pe deasupra, nici n-o cunoaşte, pentru că a fost cârpăcită de un Demiurg lipsit de fantezie. Totuşi ne-am putea gândi şi la o Lume care într-un fel oarecare secretă mai multe *res cogitas* decât *res extensa,* adică una care a produs un număr destul de mare de structuri materiale, folosind puţini atomi, şi-i ţine pe alţii de rezervă pentru a-i folosi doar ca simboluri ale Minţii. în orice caz, merită să menţinem această a treia ipoteză, deoarece serveşte să arunce o anumită lumină asupra celei de a patra.
Din ea ar rezulta că Mintea ar avea un număr astronomic de combinări de simboluri ca să reprezinte o structură mundană 123 (sau cel mult cele şase combinări posibile ale ei), mereu dintr-un punct de vedere diferit. Mintea ar putea, de exemplu, să-1 repre-

zinte pe 123 cu ajutorul a 3.628.800 de decuplete, fiecare dintre ele neînţelegând doar să dea cont de 123, ci şi de ora şi ziua în care este reprezentat, de starea interioară a Minţii însăşi în acel moment, de intenţiile şi

de scopurile cu care Mintea îl reprezintă (admiţând că această Minte aşa de bogată ar avea şi intenţii şi scopuri). Ar exista un exces de gândire faţă de simplitatea lumii, am avea o abundenţă de *sinonime,* sau rezerva de reprezentări posibile ar exceda numărul structurilor posibile existente. Şi poate că aşa se întâmplă, dat fiind că putem minţi şi construi lumi fantastice, putem imagina şi prevedea stări şi lucruri alternative. In acest caz Mintea ar putea foarte bine să reprezinte şi diferitele moduri în care este ea în Lume. O astfel de Minte ar putea scrie *Divina Comedie* chiar dacă nu ar exista în Lume structura în formă de pâlnie a Infernului, sau să construiască geometrii care nu-şi găsesc replică în ordinea materială a Lumii. Ar putea până şi să-şi pună problema definirii fiinţei, să reduplice fiinţări şi fiinţă, să formuleze întrebarea pentru ce există ceva mai curând decât nimic - dat fiind că despre acest ceva ar putea vorbi în multe moduri - fără să fie vreodată sigură că o spune în modul just.
A patra ipoteză. Mintea are zece simboluri, tot atâtea câţi sunt atomii lumii, şi atât Mintea cât şi Lumea îşi pot combina elementele lor, ca în a treia ipoteză, în dublete, triplete, cvadru-plete... decuplete. Mintea ar avea atunci un număr astronomic de enunţuri la dispoziţie ca să descrie un număr astronomic de structuri mundane, cu toate posibilităţile sinonimice care derivă din ele. Nu numai atât, ci Mintea ar putea (dată fiind abundenţa de combinări mundane încă nerealizate) să proiecteze modificări ale Lumii, aşa cum ar putea să fie permanent luată prin surprindere de combinări mundane pe care încă nu le prevăzuse; între altele, ar avea mult de lucru ca să explice în moduri diferite cum anume funcţionează ea.
Ar fi nu un exces de gândire în raport cu simplitatea lumii, ca în cea de a treia ipoteză^ci un soi de sfidare continuă între combatanţi ce se luptă cu arme potenţial egale, dar în fapt schimbând arma la fiecare atac, punând în încurcătură adversarul. Mintea ar aborda Lumea cu un exces de perspective, Lumea ar ocoli

capcanele Minţii schimbând continuu cărţile de pe masă (printre care şi pe acelea ale Minţii însăşi).
încă o dată, toate acestea par foarte asemănătoare cu ceea ce ni s-a întâmplat şi ni se-ntâmplă.

1.9. Despre o posibilă risipire a fiinţei

Să lăsăm acum modelul nostru, pentru că el s-a transformat în portretul (realist) al modului nostru de a fi-aruncaţi în fiinţă, şi ne-a confirmat că fiinţa nu poate fi altceva decât ceea ce se spune în multe moduri. Am înţeles că, oricum ar sta lucrurile (dar până şi ideea însăşi că lucrurile stau într-un fel oarecare ar putea fi pusă la îndoială), orice enunţ despre ceea ce este, implică o alegere, o perspectivă, o unghiulatură. Orice tentativă de a spune ceva despre ceea ce este ar fi un subiect de revizuire, de noi conjecturi asupra convenienţei de a folosi o imagine sau alta, sau o schemă. Multe dintre pretinsele noastre reprezentări ar fi poate incompatibile între ele, dar toate ar putea să spună câte un adevăr al lor.
Nu s-ar spune că nu putem avea nici o cunoştinţă adevărată, eventual s-ar susţine că avem cunoştinţe adevărate *în exces.* Unii sunt gata să obiecteze că între a spune că nu există nici un adevăr şi a spune că sunt multe adevăruri (de-ar fi şi numai un foarte simplu adevăr dublu) nu există nici o deosebire. Dar s-ar putea la fel obiecta că acest exces de adevăruri e tranzitoriu, este efect al felului nostru de a înainta pe bâjbâite, indică între încercări şi rătăciri o limită dincolo de care aceste perspective diferite (toate parţial adevărate) s-ar putea alcătui într-o bună zi într-un sistem; şi că, în fond, felul cum se înnoieşte continuu întrebarea noastră cu privire la adevăr depinde tocmai de acest exces...
Pesemne că, în limbajul nostru, fiinţă există din abundenţă. Poate că atunci când

omul de ştiinţă spune că ipotezele nu trebuie verificate, ci înainte de toate falsificate, vrea să spună că pentru a cunoaşte trebuie tăiat excesul de fiinţă pe care limbajul îl poate afirma.
în orice caz, ar fi extrem de acceptabilă ideea că descrierile lumii pe care le furnizăm sunt întotdeauna prospective, legate de
51
modul în care suntem biologic, etnic, psihologic şi cultural înrădăcinaţi în orizontul fiinţei. Aceste caracteristici nu ar împiedica vorbirile noastre să se adecveze lumii, cel puţin dintr-o anumită perspectivă, fără ca prin aceasta să ne simţim satisfăcuţi de cota de adecvare obţinută, aşa încât suntem înclinaţi să nu credem cumva că răspunsurile noastre, chiar şi când par până la urmă „bune", trebuie considerate definitive.
Dar problema nu este cum să cădem la înţelegere cu faptul că despre fiinţă se poate vorbi în multe feluri. Este că, odată identificat mecanismul profund al pluralităţii răspunsurilor, se ajunge la chestiunea finală, devenită centrală în lumea aşa-zisă postmodernă: dacă sunt infinite, sau măcar astronomic indefinite perspectivele asupra fiinţei, înseamnă oare asta că una este egală cu alta, că toate sunt la fel de bune, că orice afirmaţie despre ceea ce este spune ceva adevărat, sau că - aşa cum a spus Feyerabend despre teoriile ştiinţifice - *anythings goesl*
Aceasta ar însemna că adevărul final stă dincolo de limitele modelului logocentric occidental, că scapă principiilor de identitate, de non-contradicţie şi al terţului exclus, că fiinţa coincide chiar cu caleidoscopul de adevăruri pe care le formulăm încercând s-o numim, că nu există semnificat trascendental, că fiinţa este însuşi procesul de deconstrucţie continuă în care vorbind despre ea o facem tot mai fluidă, mai maleabilă, mai fugitivă sau' - aşa cum a spus odată Gianni Vattimo cu o eficace expresie pie-monteză - „cariată", adică ciuruită şi friabilă; sau chiar rizoma-tică, un nod de şerpuiri ce se pot reparcurge potrivit unor opţiuni diverse, la infinit, ca un labirint.
Dar nu-i nevoie să ajungem la Feyerabend, sau la pierderea semnificatului transcendental, sau la gândirea slabă. Să-1 ascultăm pe Nietzsche, care nu împlinise încă treizeci de ani, în *Despre adevăr şi minciună în sens extramoral* (Nietzsche 1873: 355-372). Din moment ce natura a aruncat cheia, intelectul mizează pe ficţiuni pe care le numeşte adevăruri, sau sistem de concepte, bazat pe legislaţia limbajului. Prima reacţie a lui Nietzsche este, aş spune, aproape humeeană, cea de a doua mai decis sceptică (de ce desemnăm lucrurile pe baza unor selecţii arbitrare de proprietăţi?), cea de a treia e preludiu la ipoteza
52
Sapir-Whorf (limbi diferite organizează experienţa în mod diferit), cea de a patra e kantiană (lucrul în sine e inaferabil de către cel ce construieşte limbajul): noi credem că vorbim despre (şi cunoaştem) copaci, culori, zăpadă şi flori, dar sunt metafore care nu corespund esenţelor originare. Orice cuvânt devine concept decolorând, în palida lui universalitate, diferenţele dintre lucruri fundamental neegale: astfel gândim că faţă cu mulţimea frunzelor individuale există o „frunză" primordială „pe modelul căreia ar fi fost ţesute, desenate, circumscrise, colorate, încreţite, pictate - dar de mâini neîndemânatice - toate frunzele, în aşa fel încât nici un exemplar nu s-ar dovedi corect şi plauzibil în calitate de copie fidelă a formei originare" (ib.: 360). Ne costă multă trudă să admitem că pasărea sau insecta percep lumea într-un mod diferit de al nostru, şi n-are sens nici să spunem care dintre percepţii ar fi mai justă, pentru că s-ar cere acel criteriu de „percepţie exactă" care nu există (ib.:365), pentru că „natura nu cunoaşte însă nici o formă şi nici un concept, şi deci nici măcar vreun alt gen, ci numai un x, pentru noi de neatins şi de nedefinit" (ib.: 361). Deci un kantianism, însă fără întemeiere transcendentală, dar şi fără măcar critica judecăţii. Cel mult, după ce

afirmase că antiteza noastră între individ şi gen e doar efect antropomorfic şi nu reiese din esenţa lucrurilor, corecţia, mai sceptică decât scepticismul pe care încearcă să-1 corecteze, sună astfel: „nu îndrăznim să spunem că cutare antiteză corespunde cutărei esenţe. Aceasta ar fi într-adevăr o aserţiune dogmatică, şi ca atare tot atât de indemonstrabilă cât şi contrariul ei" (ib.: 361). Trebuie prin urmare hotărât ce anume este adevărul. Şi se spune asta, în chip metaforic, desigur, dar de către cel care tocmai ne spune că se cunoaşte ceva numai prin metaforă liberă şi inventivă. Adevărul este chiar „o armată în mişcare, de metafore, de metonimii, de antropomorfisme" elaborate poetic, şi care mai apoi s-au solidificat în ştiinţă, „iluzii cărora li s-a uitat natura iluzorie", monede al căror chip s-a tocit şi care sunt luate în considerare numai ca metal, aşa încât ne obişnuim să minţim potrivit convenţiei, într-un stil care ne încătuşează pe toţi, punând acţiunea noastră sub controlul abstracţiilor, după ce am mărunţit metaforele în *scheme* şi *concepte.* Şi de acolo, o ordine pirami-

53

dală cu caste şi grade, legi şi delimitări, construită în întregime de limbaj, un imens „columbar roman", cimitir al intuiţilor.

Că acesta este un optim tablou al felului cum edificiul limbajului înregimentează peisajul fiinţărilor, sau poate o fiinţă ce refuză să fie încorsetată în sisteme categoriale, nu încape îndoială. Dar rămân absente, chiar şi din rândurile ce urmează după aceea, două întrebări: dacă adecvându-ne la constrângerile acestui columbar reuşim în vreun fel să ne dăm seama de lume (ceea ce n-ar fi o observaţie de nimic); şi dacă nu se întâmplă ca din când în când lumea să ne constrângă să restructurăm colum-barul, sau de-a dreptul să alegem o formă alternativă columba-rului (care e şi problema revoluţiei paradigmelor cognitive). Nietzsche, care în fond ne furnizează imaginea *unuia* dintre modurile de a da seamă despre lume pe care l-am conturat în paragraful precedent, nu pare să se întrebe dacă forme posibile ale lumii există mai multe. Tabloul său este portretul unui sistem holistic în care nici o judecată nouă bazată pe fapte nu poate interveni ca să aducă în criză sistemul.

Sau altfel, ca să spunem adevărul (textual), el simte existenţa unor constrângeri naturale şi cunoaşte un mod de schimbare. Constrângerile îi apar ca „forţe îngrozitoare" care apasă permanent asupra noastră, opunând adevărurilor „ştiinţifice" alte adevăruri, de altă natură; dar, evident, refuză să le recunoască conceptualizându-le la rândul lor, dat fiind că tocmai prin fuga de ele ne-am construit, ca apărare, armătura conceptuală. Schimbarea e posibilă, dar nu ca restructurare, ci ca reyoluţie poetică permanentă: „Dacă fiecare dintre noi, prin sine, ar avea o senzaţie diferită, dacă noi înşine am putea să percepem când ca păsările, când ca viermii,când ca plantele, saii dacă unul dintre noi ar vedea acelaşi stimul ca roşu, iar altul l-ar vedea albastru , dacă un al treilea ar auzi acest stimul ca sunet, nimeni n-ar mai putea atunci să voibească de o astfel de regularitate a naturii" (ib.: 366-367). Frumoasă coincidenţă: aceste rânduri sunt scrise la doi ani după ce fâmbaud, în scrisoarea către Demeny, proclamase că „Le Poete se fait *voyant* par un long, immense et raisonne *dereglement* de *tous Ies sens",* şi în aceeaşi perioadă

54

vedea „A noir, corset velu de mouches eclatantes" şi *„O* supreme Clairon plein des strideurs etranges".

Aşa că, de fapt, pentru Nietzsche arta (şi, împreună cu ea, şi mitul) „confundă continuu rubricile şi compartimentele conceptelor, prezentând noi transpuneri, metafore, metonimii; continuu ea dezvăluie dorinţa de a da lumii stătătoare a omului treaz o figură atât de felurită, de neregulată, lipsită de consecinţe, incoerentă, excitantă şi veşnic nouă, care e dată de către lumea visului" (ib.: 369). Un vis făcut din arbori ce ascund nimfe, şi din zei în formă de tauri care

trag după ei fecioare.
Dar aici lipseşte decizia finală. Ori se acceptă că ceea ce ne înconjoară, şi modul în care am încercat să-1 ordonăm, este de netrăit, şi îl refuzăm, alegând visul ca fugă din realitate, şi-1 citărn pe Pascal, pentru care ar fi de ajuns să visezi cu adevărat *în toate nopţile* că eşti rege, ca să fii fericit. Dar şi Nietzsche însuşi admite (ib.:370) că ar fi vorba de înşelătorie, chiar dacă ar fi una extrem de jucăuşă şi care nu aduce daune; şi ar fi domnia artei asupra vieţii. Ori, şi asta-i ceea ce posteritatea nietzcheeană a reţinut ca lecţie adevărată, arta poate să spună ceea ce spune pentru că este fiinţa însăşi în lânceda-i slăbiciune şi generozitate, cea care acceptă şi această definiţie, şi se bucură văzând că este văzută ca schimbătoare, visătoare, extenuat-viguroasă şi victorios slăbită. Totuşi, în acelaşi timp, nu mai e văzută ca „Plinătate, prezenţă, fundament, ci gândită ca fractură, absenţă de temei, în definitiv travaliu şi durere" (Vattimo 1980: 84). Fiinţa se va da doar „ca suspendare şi ca sustragere" (Vattimo 1994: 18).
Cu alte cuvinte: odată acceptat principiul că despre fiinţă se vorbeşte doar în multe feluri, ce anume ne împiedică să credem că toate perspectivele sunt bune, şi deci nu numai că fiinţa ne apare ca efect de limbaj, dar şi că este în chip radical, şi altceva nu este decât efect de limbaj, şi tocmai al acelei forme de limbaj i se pot concede cele mai mari neregularităţi, anume limbajul mitului şi al poeziei? Atunci fiinţa, pe lângă că e „cariată", maleabilă, slabă, ar fi pur *flatus vocis.* în acest sens ea ar fi cu adevărat opera Poeţilor, înţeleşi ca imaginatori, mincinoşi, imitatori ai nimicului, capabili să pună iresponsabil un grumaz de cal pe un trup omenesc, şi să facă din orice fiinţare o Himeră.
55
Hotărâre prin nimic confortantă, dat fiind că, odată încheiate socotelile cu fiinţa, ne vom regăsi în situaţia de a trebui să ni le facem cu subiectul care emite acest *flatus vocis* (care este şi limita oricărui idealism magic). Şi nu numai. Dacă e un principiu hermeneutic acela că nu există fapte, ci numai interpretări, aceasta nu exclude să putem fi întrebaţi dacă nu există din întâmplare interpretări „rele". Pentru că a spune că nu există fapte, ci doar interpretări înseamnă, desigur, a spune că cele ce ne apar ca fapte sunt efect de interpretare, dar nu că orice interpretare posibilă produce ceva pe care, în lumina interpretărilor ulterioare, suntem obligaţi să-1 considerăm ca şi cum ar fi un fapt. Adică a spune că orice figură câştigătoare de la poker e construită de o alegere (eventual încurajată de întâmplare) a jucătorului nu înseamnă a spune că orice figură propusă de jucător este câştigătoare. Ar fi de ajuns ca brelanului meu de aşi celălalt să-i opună o chintă regală, şi pariul meu s-ar dovedi înşelător. Există în partida noastră cu fiinţa nişte momente în care Ceva răspunde cu o chintă regală brelanului nostru de aşi?
Adevărata problemă a oricărei argumentări „deconstructive" a conceptului clasic de adevăr nu e de a demonstra că paradigma pe baza căreia raţionăm ar putea fi înşelătoare. Asupra acestui lucru se pare că toată lumea e de acord, acum. Lumea pe care ne-o reprezentăm este un efect de interpretare. Problema este mai degrabă care sunt garanţiile ce ne autorizează să încercăm o nouă paradigmă pe care ceilalţi să nu fie nevoiţi s-o recunoască drept delir, drept pură imaginare a imposibilului. Care este criteriul ce ne permite să distingem între vis, imaginaţie, *trip* de acid lisergic (pentru că există totuşi persoane care, după ce l-au luat, se aruncă pe fereastră convinse că zboară, şi se zdrobesc de pământ - şi, să luăm aminte, contra propriilor lor intenţii şi speranţe), şi afirma-ţii acceptabile despre lucrurile lumii fizice sau istorice ce ne înconjoară?
Să admitem totuşi, împreună cu Vattimo (1994: 100), o deosebire între epistemologie, care e „construcţia de corpuri de cunoaştere riguroase şi soluţionarea de probleme în lumina paradigmelor care dictează regulile pentru

verificarea propoziţiilor" (şi aceasta pare să corespundă portretului pe care Nietzsche
56
îl face universului conceptual al unei culturi date) şi hermeneutică ca „activitate ce se desfăşoară în întâlnirea cu orizonturi paradigmatice diferite, ce nu se lasă apreciate în baza vreunei conformităţi (cu reguli sau, în ultimul rând, cu lucrul), ci se dau ca propuneri 'poetice' de alte lumi, de instituire de reguli noi". Ce regulă nouă trebuie să prefere Comunitatea, şi ce altă regulă trebuie să condamne ca pe o nebunie? Există dintotdeauna, şi tot mai mulţi dintr-aceia care vor să demonstreze că pământul e pătrat, sau că trăim nu în exteriorul, ci în interiorul crustei lui, sau că statuile plâng, sau că se pot îndoi furculiţe prin televiziune, sau că maimuţa descinde din om - şi fiind oneşti şi flexibili, iar nu dogmatici, e nevoie totuşi să găsim un criteriu public cu care să judecăm dacă ideile lor sunt în vreun fel acceptabile.
într-o dezbatere desfăşurată în 1990 (acum în Eco 1992), apropo de existenţa sau neexistenţa unor criterii de interpretare textuale, Richard Rorty - lărgind discuţia până la criterii de interpretare a unor lucruri care se află în lume - contesta faptul că utilizarea ce se dă unei şurubelniţe pentru a înşuruba şuruburile este impusă de obiectul însuşi, în timp ce întrebuinţarea care i se dă pentru a deschide un pachet este impusă de subiectivitatea noastră (el discuta atunci distincţia mea între *interpretare şi utilizare* a unui text, cf. Eco 1979).
în dezbaterea orală Rorty făcea aluzie şi la dreptul pe care 1-am avea de a interpreta o şurubelniţă ca pe ceva folositor ca să ne scărpinam în ureche. Aceasta explică răspunsul meu, care a rămas şi în versiunea tipărită a dezbaterii, fără ca eu să ştiu că în intervenţia predată de Rorty editorului aluzia la scărpinatul în ureche dispăruse. Evident că Rorty o înţelesese ca pe o simplă butadă, introdusă în sens figurat în timpul intervenţiei orale, şi deci mă abţin să-i atribui acest exemplu ce nu mai e documentat. Dar dacă nu el, oricare altul ar putea să-1 folosească (în timpul acesta care nu stă pe loc) şi deci contra-obiecţia mea rămâne valabilă. Mai mult, o reconfirm în lumina acelei noţiuni de pertinenţă, a celor *affordances* perceptive despre care vorbesc în 3.4.7.0 şurubelniţă poate servi şi la deschiderea unui pachet (dat fiind că-i un instrument cu un vârf tăios, uşor de mânuit ca să ai forţă contra a ceva rezistent); dar nu-i consiliabil să te scarpini cu
57
ea în ureche, tocmai pentru că-i tăioasă, şi prea lungă pentru ca mâna să poată controla acţiunea pentru o operaţie aşa de delicată; de aceea ar fi mai bine să folosim un beţişor mic care să aibă la vârf un tampon de vată.
E de ajuns să ne imaginăm o lume posibilă în care să existe doar o mână, o şurubelniţă, o ureche (şi, cel mult, un pachet şi un şurub), şi iată că argumentul îşi capătă toată valenţa ontologică: există ceva atât în conformaţia trupului meu, cât şi a şurubelniţei, care nu-mi permite s-o interpretez pe aceasta din urmă după bunul plac.
Atunci, şi ca să ieşim din încurcătură: există *un nucleu dur al fiinţei,* aşa încât unele lucruri pe care le spunem despre ea şi prin ea să nu poată şi să nu trebuie să fie luate drept bune (iar dacă sunt spuse de Poeţi, să fie luate drept bune numai ca referindu-se la o lume posibilă, dar nu la lumea faptelor reale)?

1.10. Rezistenţele fiinţei

Ca de obicei, metaforele sunt eficace, dar riscante. Vorbind de un „cheag dur" nu mă gândesc la ceva solid şi tangibil, cum ar fi un „sâmbure" pe care, muşcând din fiinţă, l-am putea într-o zi scoate la iveală. Lucrul de care vorbesc nu este Legea legilor. Să căutăm mai degrabă să identificăm nişte *linii de rezistenţă,* fie ele şi mobile, plutitoare, care produc o gripare a discursului, astfel încât, chiar şi prin absenţa oricărei reguli precedente, să apară, în discurs,

fantasma, bănuiala unui anacolut, sau blocajul unei afazii.
Că fiinţa pune nişte limite discursului cu ajutorul căruia ne stabilim în orizontul ei nu înseamnă negarea activităţii herme-neutice: îi este mai degrabă condiţia. Dacă am accepta că despre fiinţă se poate spune totul nu ar mai avea sens aventura interogării ei continue. Ar fi de ajuns să vorbim despre ea întâmplător. Interogarea continuă apare rezonabilă şi omenească tocmai pentru că se acceptă că există o limită.
Nu se poate decât să admitem împreună cu Heidegger: problema fiinţei se pune numai celui care a fost aruncat în fiinţa-în-
55
deschis, în *Dasein* - din care face parte şi felul cum suntem situaţi, şi faptul de a simţi că ceva este, şi faptul de a vorbi despre el. Şi în al nostru a fi-în-deschis [Dasein] noi avem experienţa fundamentală a unei Limite pe care Limbajul o poate spune anticipat (o poate, deci, doar prezice) într-un singur mod, şi dincolo de care se confundă cu tăcerea: este experienţa Morţii.
Suntem obligaţi să postulăm că fiinţa, cel puţin pentru noi, pune nişte limite deoarece trăim, nu numai în orizontul fiinţărilor, ci şi în orizontul acelei limite care este faptul-de-a-fi-pen-tru-moarte. Despre fiinţă, fie că nu vorbim, fulgeraţi de prezenţa ei, fie că, imediat ce vorbim, între primele afirmaţii pe care ne obişnuim să le considerăm ca model al oricărei premise sigure, se află premisa „toţi oamenii sunt muritori". Despre asta ne informează foarte devreme cei mai mari decât noi, atunci când, ajungând să vorbim, formulăm primii „de ce?".
Fiindcă vorbim depre fiinţă ştiind că cel puţin o limită există, nu putem decât să continuăm interogarea noastră ca să vedem dacă, întâmplător, nu mai există şi altele. Aşa cum nu ne încre-dem în cineva care ne-a minţit măcar o dată, nu credem în promisiunea ilimitării a ceea ce s-a prezentat deîndată opunându-ne o limită.
Şi, cum ne urmăm vorbirea, descoperim destul de repede alte limite în orizontul fiinţărilor pe care le-am numit. învăţăm din experienţă că natura pare să prezinte tendinţe stabile. Nu e nevoie să ne gândim la legi obscure şi complexe, ca cele ale gravitaţiei universale, ci la experienţe mai simple şi nemijlocite, precum apunerea şi răsăritul soarelui, greutatea, existenţa obiectivă a speciei. Universaliile vor fi fiind ele şi înşelătorie şi infirmitate a gândirii, dar, odată identificate ca specie un câine şi o pisică, învăţăm repede că dacă unim un câine cu un câine se naşte un câine, dar dacă unim un câine cu o pisică, nu se naşte nimic - şi chiar dacă s-ar naşte, ar fi incapabil de a se reproduce. Aceasta încă nu înseamnă că s-a dat în act o anume realitate (aş vrea să spun „darwiniană") a genurilor şi a speciilor. Vrea doar să sugereze că a vorbi prin *generalia* va fi fiind şi efectul acelei *penuria nominum* a noastră, dar la a inventa termeni generali (a căror extensie putem totdeauna să o revedem şi s-o corectăm)
59
ceva rezistent ne-a împins. Nu contează obiecţia că biotehnologia ar putea într-o zi să facă desuete aceste linii de tendinţă: faptul că pentru a le viola se cere o tehnologie (care prin definiţie alterează limitele naturale), înseamnă că limitele naturale există. Dintr-o altă regiune a fiinţei fac parte Lumile Posibile. în orizontul ambiguu al fiinţei lucrurile ar fi putut să se desfăşoare altfel, şi nimic nu exclude că ar putea fi acolo o lume în care nu sunt astfel de graniţe între specii, în care graniţele să fie altele sau de-a dreptul să nu existe - o lume adică, unde să nu existe genuri naturale, şi unde din încrucişarea unei cămile cu o locomotivă să poată să se nască o rădăcină pătrată. Cu toate acestea, dacă eu mă pot gândi şi la o lume posibilă în care să fie valabile numai geometrii ne-euclideene, unicul mod pe care-1 am de a gândi o geometrie ne-euclideană este să-i fixez regulile, şi deci limitele.

1.11. Sensul 'continuum-ului'

E posibil să existe şi regiuni ale fiinţei despre care nu suntem în măsură să vorbim. Pare ciudat, fiindcă fiinţa se manifestă numai şi numai în limbaj, dar să admitem că se poate - deoarece nimic nu interzice ca într-o zi omenirea să poată elabora limbaje diferite de cele cunoscute. Să ne menţinem însă la acele „regiuni" ale fiinţei despre care vorbim de obicei, şi să abordăm această vorbire a noastră în lumina nu a unei metafizici, ci a unei semiotici, aceea a lui Hjelmslev. Noi folosim semne ca expresii pentru a exprima un conţinut, iar acest conţinut este decupat şi organizat în forme diferite de către culturi (şi limbi) diferite. Din ce şi de către ce este decupat? Dintr-o pastă amorfă, - amorfa înainte ca limbajul să-şi fi operat pe ea vivisecţiunile lui, - pe care o vom numi *continuum-ul* conţinutului, întreg experiabilul, dicibilul, pensabilul - dacă voiţi, orizontul infinit a ceea ce este, a fost şi va fi, fie prin necesitate, fie prin contingenţă. S-ar părea că, înainte ca o cultură să şi-1 fi organizat lingvistic în forma conţinutului, acest *continuam* este totul şi nimic, şi să scape prin urmare oricărei determinări. Cu toate acestea i-a încurcat mereu pe savanţi şi pe traducători faptul că Hjelmslev îl numea în da-

neză *mening,* pe care-i inevitabil să-1 traduci cu „sens" (nu neapărat în sensul de „semnificaţie", ci în sensul de „direcţie", în acelaşi sens în care într-un oraş există sensuri permise şi sensuri interzise).

Ce anume înseamnă că există sens, înainte de orice articulare chibzuită efectuată de cunoaşterea omenească? Hjemslev lasă la un moment dat să se înţeleagă că depinde de „sens" faptul că expresii diferite, ca *plouă, ii pleut, it rains,* se referă toate la acelaşi fenomen. Ca şi cum s-ar spune că în magma *continuum-ului* există nişte linii de rezistenţă şi nişte posibilităţi de curgere, ca în nervurile lemnului sau ale marmorei, care fac mai uşoară tăierea într-o direcţie decât în alta. Este ca şi pentru bou sau pentru viţel: în civilizaţii diferite este tranşat în feluri diferite, de aceea numele anumitor feluri de mâncare nu este totdeauna uşor de tradus dintr-o limbă în alta. Şi totuşi ar fi foarte greu de conceput o tranşare care să ofere în acelaşi timp extremitatea botului şi coada.

Dacă *continuum-ul* are nişte linii de tendinţă, oricât de neprevăzute şi de misterioase ar fi ele, nu putem să spunem orice am dori. Fiinţa poate să nu aibă un sens, dar *are nişte sensuri;* poate nu nişte sensuri obligatorii, dar cu siguranţă *nişte sensuri interzise.* Există lucruri care nu se pot spune.

Nu contează că aceste lucruri au fost spuse altădată. Ca urmare, ne-am „bătut capul", ca să zic aşa, cu câteva evidenţe care ne-au convins că nu se mai putea spune ceea ce se spusese mai înainte.

Este de evitat o neînţelegere aici. Când se vorbeşte de experienţa a ceva care ne obligă să recunoaştem nişte linii de tendinţă şi de rezistenţă, şi să formulăm legi, nu se pretinde nicidecum să spunem că aceste legi reprezintă adecvat liniile de rezistenţă. E cum am spune că, dacă de-a lungul cărării pe care o parcurg în pădure, găsesc un buştean care îmi împiedică drumul, sigur că va trebui să cotesc la dreapta ori la stânga (sau să mă hotărăsc să mă întorc înapoi), dar asta nu-mi dă deloc siguranţa că decizia luată mă ajută să cunosc mai bine pădurea. Pur şi simplu incidentul întrerupe un proiect al meu şi mă obligă să născocesc altul. A afirma că există nişte linii de rezistenţă nu înseamnă încă a

spune, împreună cu Pierce, că există legi universale ce operează în natură. Ipoteza legilor universale (sau ipoteza unei legi specifice) este numai unul dintre modurile în care se reacţionează la ivirea unei rezistenţe. însă Habermas, căutând nucleul criticii lui Pierce faţă de lucrul în sine al lui Kant, subliniază că problema peirciană nu este de a spune că ceva (ascuns în spatele aparenţelor care ar dori să-1 oglindească) are, ca şi oglinda, o parte posterioară care scapă

reflectării, o latură pe care, suntem aproape siguri că o vom descoperi într-o zi, cu condiţia să reuşim să întoarcem figura pe care o vedem: ci că realitatea impune restricţii cunoaşterii noastre numai în sensul că refuză interpretări false (Habermas 1955: 251).

A afirma că există linii de rezistenţă vrea să spună doar că, chiar dacă apare ca efect de limbaj, fiinţa nu este în sensul pe care limbajul îl construieşte liber. Chiar şi cine ar afirma că fiinţa este Haos pur, şi deci susceptibil de orice discurs, ar trebui cel puţin să excludă că ea este Ordine dură. Limbajul nu construieşte fiinţa *ex novo:* o interoghează, găsind mereu într-un anume fel ceva ca *deja dat* (chiar dacă a fi deja dat nu înseamnă a fi deja finit şi complet). Chiar dacă fiinţa ar fi cariată, tot ar mai exista o ţesătură care o ordonează, şi urzeala ei, risipite printre nenumăratele găuri ce au destrămat-o, rezistând cu înverşunare.

Acest *deja dat* sunt tocmai liniile de rezistenţă. Apariţia acestor Rezistenţe este lucrul cel mai apropiat ce se poate găsi, înainte de orice Filosofie Primă sau Teologie, de ideea de Dumnezeu sau de Lege. Cu siguranţă că e un zeu ce se prezintă (dacă şi când o face) ca pură Negativitate, pură Limită, pur „Nu", acel ceva de care limbajul nu trebuie sau nu poate să vorbească, în acest sens este ceva foarte diferit de Dumnezeul religiilor revelate, sau din el acceptă doar trăsăturile cele mai severe, de stăpân exclusiv al Interdicţiei, incapabil să spună până şi „Creşteţi şi vă înmulţiţi", însă mereu gata să repete „tu nu vei mânca din pomul acesta".

Pe de altă parte ceva îi rezistă până şi Dumnezeului religiilor revelate. Până şi Dumnezeu îşi prescrie nişte limite lui însuşi. Să ne amintim de acea *Quaestio Quodlibetalis* în care Sf. Toma se întreabă *utrum Deus possit reparare virginis ruinam,* adică dacă

Dumnezeu poate îndrepta faptul că o fecioară şi-a pierdut virginitatea. Răspunsul lui Toma e clar: dacă întrebarea priveşte chestiuni spirituale, Dumnezeu poate cu siguranţă să repare păcatul comis şi să-i restituie păcătoasei starea de graţie; dacă priveşte chestiuni fizice, Dumnezeu nu poate printr-o minune să-i restituie fetei integritatea fizică; iar dacă chestiunea e logică şi cosmologică, ei, bine, nici măcar Dumnezeu nu poate face ca ceea ce a fost să nu fi fost. Nu hotărâm acum dacă această necesitate a fost pusă liber de Dumnezeu sau face parte din însăşi natura divină. In orice caz, din momentul în care există, până şi Dumnezeul Sf. Toma este limitat de ea.

1.12. Concluzii în sens pozitiv

După ce am spus că nimicul şi negaţia sunt pur efect de limbaj, şi că fiinţa se prezintă totdeauna în sens pozitiv, ne-am putea întreba dacă nu e contradictoriu să vorbim în legătură cu ea despre limite şi despre capacităţi de a opune rezistenţă. Să corectăm aşadar încă o metaforă, ce ne-a apărut aşa de comodă din raţiuni retorice, pentru a „pune sub ochi" ceea ce voiam să sugerăm. Fiinţa ne opune nişte „nu"-uri în acelaşi fel în care ni le opune o broască ţestoasă căreia i-am cere să zboare. Nu înseamnă că broasca ţestoasă îşi dă seama că *nu poate* să zboare. Pasărea e cea care zboară, în felul ei ştie că zboară, şi nu concepe să nu poată zbura. Broasca ţestoasă îşi continuă drumul ei terestru, la modul pozitiv, şi nu cunoaşte condiţia de a nu fi broască ţestoasă.

Sigur, şi animalul întâlneşte obstacole pe care le simte ca limită, şi pare a se trudi să le mute din loc; să ne gândim la câinele care râcâie lătrând la uşa închisă şi muşcându-i clanţa. Dar în astfel de cazuri animalul se apropie de o condiţie asemănătoare cu a noastră, manifestă dorinţe şi propuneri, şi faţă de acestea limita se pune ca atare. O uşă închisă nu e în sine un >,nu", ba chiar ar putea fi un „da" pentru cel care caută, dinlăuntru, retragere şi protecţie. Devine un „nu" numai pentru câinele care plănuieşte să-i treacă pragul.

Noi suntem aceia, dat fiind că Mintea poate da şi reprezentări imaginare ale unor lumi posibile, care cerem lucrurilor să fie ceea ce nu sunt şi, când ele continuă să fie ceea ce sunt, credem că ne răspund nu, şi că ne opun o limită. Noi suntem aceia care gândim că piciorul nostru (articulându-se la genunchi) ar putea desena anumite unghiuri, de la 180 la 45 de grade, dar că *nu poate* desena un unghi de 360 de grade. Piciorul - atâta cât poate să „ştie" un picior - nu-şi dă seama de limite, îşi dă seama numai de posibilităţi. însăşi moartea ne apare ca limită nouă, care în chip capricios am mai vrea să mai trăim, dar pentru organism ea soseşte atunci când lucrurile se petrec aşa cum trebuie să se petreacă.
Fiinţa nu ne spune niciodată „nu", decât prin metafora noastră. Pur şi simplu, în faţa unei întrebări exigente a noastre, nu dă răspunsul pe care l-am fi dorit. Dar limita este în dorinţa noastră, în felul nostru de a tinde către o libertate absolută.[14]
Sigur că, în faţa acestor rezistenţe, limbajul Poeţilor pare să se aşeze într-o zonă liberă. Mincinoşi prin vocaţie, ei par a fi, nu atât cei care spun cum este fiinţa, ci şi cei care nu doar că-i slăvesc necesitatea, ci adesea îşi permit (şi ne permit) să-i negăm rezistenţele - deoarece pentru ei ţestoasele pot zbura, şi pot apărea până şi fiinţe care se sustrag morţii. Dar discursul lor, spunându-ne adesea că sunt posibile până şi *impossibilia,* ne pune în faţa lipsei de moderare a dorinţei noastre, şi făcându-ne să întrevedem ceea ce ar putea să existe dincolo de limită, pe de o parte ne consolează de finitudinea noastră, pe de alta ne reamintesc că adesea suntem o „patimă zadarnică". Chiar când refuză să accepte rezistenţele fiinţei, prin faptul de a le nega ni le reamintesc. Chiar şi când suferă că le-au descoperit, ne lasă să credem că poate le-am identificat (şi ipostaziat în legi) prea devreme - şi că poate ar mai fi putut fi ocolite.
în realitate, ceea ce ei ne spun este că-i nevoie să mergem în întâmpinarea fiinţei cu bucurie (şi poate fi o „ştiinţă voioasă" chiar şi aceea a lui Leopardi), s-o interogăm, să-i punem la încercare rezistenţele, să-i sesizăm aperturile, semnele, niciodată prea explicite.
Restul e conjectură.

2.
KANT, PEIRCE ŞI ORNITORINCUL

2.1. Marco Polo şi unicornul

Adesea, în faţa unui fenomen necunoscut, se reacţionează prin aproximare: se caută acel decupaj de conţinut, deja prezent în enciclopedia noastră, care, de bine-de rău, pare să dea cont de noul fapt. Un exemplu clasic al acestui procedeu îl găsim la Marco Polo, care în Java vede (înţelegem noi acum) nişte rinoceri. Dar este vorba de animale pe care el nu le-a mai văzut, atâta doar că, prin analogie cu alte animale cunoscute, le deosebeşte corpul, cele patru picioare, şi cornul. Şi fiindcă cultura sa îi punea la dispoziţie noţiunea de unicorn, exact aşa, ca patruped cu un corn pe bot, el desemnează acele animale ca fiind unicorni. Apoi, fiindcă e cronicar onest şi minuţios, se grăbeşte să ne spună că, totuşi, aceşti unicorni sunt destul de ciudaţi, noi am spune prea puţin specifici, dat fiind că nu sunt albi şi svelţi, ci au „păr ca de bivoli şi picioarele ca elefanţii", cornul e negru şi lipsit de graţie, limba spinoasă, capul asemănător cu cel al unui mistreţ: „Aceas-ta-i o fiară foarte urâtă la vedere. Nu este, cum se spune pe-aici, că se lasă prinsă de-o fecioară, ci tocmai pe dos" (Milione 143).
Marco Polo pare să ia o hotărâre: în loc să resegmenteze conţinutul adăugând un animal nou la universul vietăţilor, corectează descrierea potrivită pentru unicorni care, dacă sunt, sunt chiar aşa cum i-a văzut el, şi nu cum povesteşte

legenda. Modifică intensia lăsând neatinsă extensia. Sau cel puţin aşa pare
65
că înţelege să facă - sau şi face, de fapt, fără prea multe preocupări taxonomice.'
Dar ce s-ar fi întâmplat dacă Polo, în loc să se ducă în China, ar fi ajuns în Australia, şi de-a lungul unui curs de apă ar fi zărit un ornitorinc?
Ornitorincul e un animal ciudat, ce pare conceput ca să sfideze orice clasificare, fie ea ştiinţifică, fie ea populară: lung, în medie, de vreo cincizeci de centimetri, de vreo două kilograme şi ceva, are corpul plat, acoperit cu peri cafeniu-închis, nu are gât şi are o coadă de castor; are cioc de raţă, de culoare albăstruie deasupra şi rozalie sau pestriţă pe dedesubt, nu are pavilioane auriculare, cele patru labe se termină cu câte cinci degete palmate, dar cu gheare; stă destul de mult sub apă (şi acolo se hrăneşte) ca să poată fi considerat un peşte sau o amfibie, femela depune ouă, însă îşi alăptează puii proprii, chiar dacă nu se vede nici un sfârc (de altfel, la mascul nu se văd nici măcar testiculele, care sunt interne).
Nu întrebăm dacă Marco Polo ar fi recunoscut animalul ca pe un mamifer sau un amfibiu, dar cu siguranţă ar fi trebuit să se întrebe dacă ceea ce vedea (admiţând că era un animal şi nu o iluzie a simţurilor ori vreo creatură din infern) era un castor, o raţă, un peşte, sau în orice caz, dacă era pasăre, animal marin sau terestru. O frumoasă încurcătură, din care nu-1 putea scoate noţiunea de unicorn, iar cel mult ar fi recurs la ideea de Himeră.
în aceeaşi încurcătură s-au aflat şi primii colonişti australieni care au văzut ornitorinc: îl înţeleseseră ca pe o cârtiţă, şi într-adevăr l-au numit *watermole,* însă cârtiţa aceea avea cioc, şi deci nu era cârtiţă. Ceva care se percepea în afara „portretului" oferit de ideea de cârtiţă nu se potrivea tiparului - chiar dacă pentru a recunoaşte un cioc trebuie presupus că aveau un „tipar" pentru cioc.

2.2 Peirce şi cerneala neagră

Dar cu ornitorincul ar fi avut probleme şi Peirce, admiţând că l-ar fi întâlnit pentru prima oară, mult mai multe decât i-au fost puse de litiu sau de torta de mere.
66
Dacă se poate susţine că în recunoaşterea cunoscutului intervin procese semiozice, pentru că este vorba chiar de a raporta nişte date sensibile la un model (conceptual şi semantic), problema, îndelung discutată, este cât anume intervine un proces semiozic în înţelegerea fenomenului necunoscut. O dogmă aproape, a semioticii de inspiraţie peirceană, este că semioza îşi află loc în procesele perceptive, şi nu atât pentru că trebuie totuşi să se ţină cont de faptul că o îndelungată tradiţie filosofică psihologică vorbeşte de „semnificaţie" perceptivă, ci pentru că procesul perceptiv se prezintă pentru Peirce ca inferenţă. încă o dată, nu ne rămâne decât să citâm „Some consequences for four inca-pacities" şi polemica lui împotriva intuiţionismului cartezian: nu avem nici o putere, nici de introspecţie, nici de intuiţie, ci orice cunoaştere derivă prin raţionament ipotetic din cunoaşterea faptelor exterioare şi din cunoştinţe anterioare (WR 2: 213).
Propunerea peirceană pare aproape să descrie încercările aparent stângace ale lui Marco Polo faţă cu rinocerul, care nu are intuiţie „platonică" a animalului necunoscut, nici nu încearcă să-i construiască imaginea şi noţiunea *ex novo,* ci face *bricolage* de noţiuni anterioare, ajungând să desemneze o nouă entitate pornind de la ceea ce ştia despre entităţi deja cunoscute. în fond, recunoaşterea rinocerului apare ca o secvenţă abductivă cu mult mai complexă decât cele canonice: mai întâi, în faţa unui rezultat curios şi inexplicabil, se bănuieşte că ar putea constitui cazul unei reguli, adică animalul este un unicorn; apoi, pe baza unor experienţe ulterioare, se procedează la o reformulare a regulii (se schimbă lista de proprietăţi ce caracterizează unicornii). Aş vorbi de o *abducţie*

înfrânturi.
Ce anume a *văzut* Marco Polo înainte de *a spune* că văzuse unicorni? A văzut ceva care trebuia, oricum, să fie un animal? Să se observe că aici opunem un „a vedea" primar unui „a zice". Fireşte: „a vedea" este figură retorică, ţine loc de orice alt răspuns: tactil, termic, auditiv. Dar problema este că, pe de o parte, pare că la plenitudinea percepţiei (ca atribuire de semnificat necunoscutului) s-a ajuns pornind de la o schiţă, de la o diagramă scheletică, un profil, să zicem chiar o „idee"; pe de alta, după ce a pus în joc ideea unicornului, Marco Polo a trebuit
67
să admită că unicornul acela nu era alb, ci negru. Asta 1-a obligat să-şi corecteze prima sa ipoteză. Ce anume s-a întâmplat când Marco Polo a zis *acesta e negrul* Şi a spus-o înainte sau după ce a făcut ipoteza că era un unicorn? Iar dacă a spus-o înainte, de ce a insistat în a întreţine ipoteza că ar fi un unicorn? Şi când şi-a dat seama că animalul nu se împăca cu ideea lui despre unicorn, a admis pur şi simplu că cel pe care-1 vedea nu era un unicorn, sau a corectat ideea lui despre unicorni, hotărând că există pe lume şi unicorni negri şi lipsiţi de graţie?
Marco Polo nu era un filosof. De aceea să ne întoarcem la Peirce. In trecerea de la contactul cu Obiectul Dinamic, cu ajutorul unui *representamen,* la formarea unui Obiect Imediat (care apoi va fi punctul de plecare pentru lanţul interpretanţilor), Peirce pune Ground-ul ca pe o instanţă care pare să constituie modelul iniţial al procesului de cunoaştere. Primele apariţii ale Ground-ului sunt în scrierile de tinereţe, unde interesul este cu precădere logic/ Intre conceptul de *substanţă* (prezenţa în general, subiect încă lipsit de intensie, căruia mai apoi îi vor fi atribuite nişte proprietăţi, un pur Ceva asupra căruia se fixează atenţia noastră, un „it" încă indeterminat) şi conceptul de *fiinţă* (pură legătură dintre subiect şi predicat) se pun (ca accidente) referirea la Ground, referirea la un corelat şi referirea la un interpretam.
Ground-ul, deoarece e Calitate, e un predicat. Şi în timp ce referirea la corelat este de ordinul denotării şi al extensiei, referirea la Ground este de ordinul înţelegerii şi al conotaţiei (în sensul logic al termenului): Ground-ul are de a face cu calităţi „interne", proprietăţi ale obiectului. în *cerneala este neagră* calitatea „negru" sau negreaţă, încarnată în cerneală, este abstrasă din ea, cu ajutorul unui procedeu de abstragere, sau de pre-sciziune *(prescision).* Cu toate acestea, chiar şi dintr-un punct de vedere logic, Ground-ul nu este totalitatea mărcilor care compun intensia unui termen (astfel de totalitate poate fi ideal realizată numai în procesul de interpretare): în pre-sciziune se dă atenţie unui element, neglijându-se un altul. în Ground obiectul este văzut *sub un anumit aspect,* atenţia îi izolează o caracteristică, în termeni pur logici, e evident că dacă pre-zic despre
68
cerneală negreaţă, nu-i pre-zic şi lichiditatea. Dar dacă am rămâne opriţi la valoarea logică a Ground-ului nu am scoate din el cine ştie ce. Şi, cel mult, ne-am găsi din nou printre exemplele care par să confunde ideile în loc să le lămurească, prizonieri ai imperativului triadism peircian.[3] De altfel însăşi alegerea unui termen ca *Ground* nu e prea fericită: el sugerează un fundal pe care se decupează ceva, în timp ce pentru Peirce ar fi mai degrabă ceva care se decupează pe un fundal încă indistinct. Dacă-i acceptăm traducerea italiană curentă ca „bază" (cf. Peirce 1980), el n-ar fi atât o bază a Obiectului Dinamic, cât o bază, un punct de plecare, pentru cunoaşterea pe care încercăm s-o avem despre el. Şi la lectura aceasta ar trebui să ne oprim, dacă-1 înţelegem nu ca pe o categorie metafizică, ci ca pe una logică. Dar este cu adevărat aşa?
însă nu trebuie să subestimăm faptul că aceste scrieri de tinereţe se pun explicit

sub semnul lui Kant. în ele Peirce vrea în fond să explice cum conceptele noastre servesc să unifice multiplul impresiilor sensibile. Peirce dă explicaţia că primele impresii asupra simţurilor noastre nu sunt reprezentări ale unor lucruri necunoscute în ele însele, ci **sunt** chiar ele, primele impresii, ceva necunoscut până când mintea nu ajunge să le înfăşoare în predicate. Post-kantian, aşa cum se pregăteşte să fie, Peirce va spune apoi că acest proces de conceptualizare procedează numai *prin inferenţe ipotetice:* aşa se întâmplă nu numai în procesul de conceptualizare, ci până şi în recunoaşterea senzaţiilor, într-un anume sens (ba chiar în toate), Peirce nu explică în mod satisfăcător cum se trece de la impresie la concept,dat fiind că drept exemplu pentru amândouă propune munca ipotetică a cuiva care recunoaşte, dintr-un şir de sunete, o sonată de Beethoven, şi o recunoaşte ca fiind frumoasă. Dar în definitiv el distinge cele două momente: ambele se identifică cu faptul de *a da un nume* la ceea ce simţim, iar a da un nume este întotdeauna a face o ipoteză (ne gândim la sforţarea ipotetică a lui Marco Polo); totuşi numele date pentru a recunoaşte senzaţiile (ca o senzaţie de roşu, de pildă) sunt într-un anume sens întmplătoare, nu cu adevărat motivate; servesc numai pentru a distinge (cum s-ar pune o etichetă) acea senzaţie de altele: spun că simt roşu

69

pentru a exclude alte senzaţii cromatice posibile, dar senzaţia este încă subiectivă, provizorie şi contingenţă, iar numele îi este atribuit ca un semnificant căruia i se ignoră încă semnificatul. în schimb, prin concept, se trece la semnificat.

S-ar putea spune că Peirce are în minte deosebirea kantiană dintre judecăţi perceptive şi judecăţi de experienţă (a se vedea mai jos, 2.4), chiar dacă, la fel ca şi Kant, nu reuşeşte să dea o definiţie precisă a celor dintâi. De fapt, însăşi numirea calităţii' „negru" nu mai caracterizează momentul unei impresii, altfel Ground-ul n-ar fi o categorie, şi Peirce insistă că negreaţă predicată este ca şi pură *species* sau abstracţie.

Totuşi, el înţelege numele dat Ground-ului ca pe un termen, nu ca pe o propoziţie sau ca pe un argument. Termenul se găseşte încă dincoace de orice aserţiune de existenţă sau de adevăr, şi se referă, înainte chiar de a se referi la un ceva, la un aspect al acelui ceva pe care se apucă să-1 identifice inferenţial.

Cu aceasta se trece de la problematica logică la cea gnoseologică. Ground-ul este Firstness nu prin cerinţa de simetrie triadică, ci pentru că se pune ca origine a înţelegerii conceptuale. Este un mod „iniţial" de a considera obiectul sub un anumit aspect. Aş putea considera cerneala ca lichid, dar în exemplul propus o consider nemijlocit *sub profilul* negreţei. Altfel spus: încă nu ştiu că acel ceva din faţa mea este cerneală, dar îl sesizez ca pe ceva negru, sub aspectul negreţei.

Dacă folosim cuvântul „profil", aceasta nu e numai ca metaforă. Ca şi calitate, Ground-ul este o Firstness şi, deci, un Icon sau o Likeness, asemănare.

După aceea se pare că Peirce abandonează ideea Ground-ului pentru circa treizeci de ani, şi vom vedea în 2.8. cum anume o reia. Fapt este că şi după treizeci de ani vorbeşte despre el tot ca despre „un fel de idee", în sensul „platonic" în care spunem că cineva prinde ideea altcuiva, sau în sensul în care amintindu-ne la ce ne gândeam mai înainte, ne reamintim aceeaşi idee (CP 2.228). între timp, însă elaborase mai bine ce anume înţelegea el prin judecata perceptivă, care în 1903 (CP 5.54) este definită ca „o judecată ce afirmă în formă propoziţională care este caracterul unui percept direct prezent în minte. Perceptul, fireşte

că nu este el însuşi o judecată, şi nici o judecată nu poate semăna în nici un fel cu un percept. E diferită de acesta tot aşa cum cuvintele tipărite într-o carte în care se descrie o madonă de Murillo sunt diferite de tablou".

Judecata perceptivă apare deja ca o inferenţă, o ipoteză pornind de la acele date ale senzaţiei care par să fie „perceptele", şi ţine deja de Thirdness, cel puţin ca premisă a unei ulterioare înlănţuiri de interpretări (CP 5.116). Unde ar trebui să se situeze în acest caz Ground-ul? De partea acelui percept care nu e încă judecată?

Pe de o parte Peirce ne spune că judecata perceptivă conţine sau prefigurează deja elemente generale, că „propoziţiile universale sunt deductibile din judecăţile perceptive", că inferenţa abductivă se preface în judecată perceptivă, fără o linie netă de demarcaţie între ele, aşa încât, cum observă Proni (1990: 331), principiile logice sunt învăţate în amalgamul însuşi al cunoaşterii perceptive. Pe de alta, şi în acelaşi text, ne spune că „judecăţile perceptive trebuie considerate cazuri extreme de inferenţe abductive, de care se deosebesc întrucât sunt situate dincolo de orice posibilă critică" (CP 5.181). Ceea ce înseamnă (aşa cum se vede în CP 5.116) că fiind prime premise ale tuturor raţionamentelor noastre, „judecăţile perceptive nu pot fi puse în chestiune".

Curioasă poziţie. Dacă există inferenţă în percepţia însăşi, atunci e failibilism, mai ales că Peirce se ocupă şi de iluziile perceptive (CP 5.183); şi totuşi pare că în acelaşi timp aceste inferenţe perceptive nu sunt ipotetice, ci „apodictice". Frumoasă şi explicită afirmare de realism, de n-ar fi pronunţată de cineva care n-a încetat niciodată să spună că şi percepţia e semioză, şi deci, e deja abducţie. Şi, în fine, dacă judecata perceptivă n-ar putea fi pusă în chestiune, am avea o intuire a singularului, idee la care Peirce s-a revoltat întotdeauna, încă de la scrierile sale anticarteziene. Iar dacă, însă, ceea ce nu poate fi pus în chestiune, şi e singular, ar fi perceptul (iar perceptul ar trebui identificat cu Ground-ul), el n-ar putea să dea curs la procese inferenţiale care au de a face doar cu nişte termeni generali (CP 5.298). Dacă în percepţie există moment abstractiv, există

interpretare, fie ea şi rapidă şi inconştientă (cf. Proni 1990: 1.5.2.4), iar dacă e interpretare, există „posibilă critică".

Dacă am uita aceste subtilităţi (şi inevitabilele contradicţii ce se verifică în scrieri din epoci diferite), am putea tranşa în felul următor: de acord, se dă un amalgam neclar în acel spaţiu ce se află între Firstness (Ground sau non-Ground) şi Thirdness-ul pe deplin realizat; există un prim moment de reacţie a simţurilor care e indiscutabil, în momentul în care calitatea mi se prezintă ca o calitate a ceva (Secondness); acest ceva devine premisă a oricărei alte interferenţe, în sensul că ştiu în orice caz că există un Obiect Dinamic care porneşte înlănţuirea răspunsurilor mele; în acest punct începe munca interpretării şi, în momentul în care judecata perceptivă se stabilizează şi capătă formă, ea se rezolvă în formarea Obiectului Imediat.

în Obiectul Imediat converg unele aspecte ale Ground-ului (el are natura Icon-ului, a Likeness-ului) şi toate aspectele judecăţii perceptive (aceasta se prezintă ca punctul de plecare al oricărei interpretări ulterioare). Cel mult putem spune că se dau şi Obiecte Imediate a ceva pe care nu-1 cunoaştem pe calea percepţiei (cu siguranţă că trebuie să existe două Obiecte Imediate care corespund termenilor *preşedinte* şi *Alpha Centauri).* Dar aceasta nu trebuie să ne tulbure prea mult dacă ne gândim că un icon nu este neapărat o imagine în sensul vizual al termenului, pentru că şi melodia pe care eu o fluier, fie şi distonând, poate fi un icon al *Simfoniei a V-a* de Beethoven; şi pentru că are natură iconică până şi un graf - cu toate că nu arată asemănare morfologică cu situaţia reprezentată.

Am putea, deci, să ne tragem suflul recunoscând că, deşi rămân obscure, noţiunea de Ground şi însăşi natura judecăţii perceptive, nu acelaşi lucru se poate spune despre noţiunea de Obiect Imediat. Acesta este obiectul aşa cum va fi reprezentat (CP 8343), sub aspectul în care este gândit (CP 5.286), este *type-*

ul căruia Obiectul Dinarnic ce a declanşat secvenţa de răspunsuri îi era *token* (Proni 1990: 265).[4] Acesta, într-o oarecare măsură scapă individualităţii percepţiei, pentru că fiind interpretabil şi deja public, este intersubiectiv: el nu ne spune totul despre
obiect, ci doar prin parvenirea la el ştiu şi pot să spun ceva despre obiect.
Aşadar, în acest proces şi în momentul primei lui statorniciri, mi se pare că se prezintă o problemă pe care Peirce o găsea deja la Kant. Peirce caută acum să reformuleze, fără să o deducă transcedental, noţiunea kantiană de *schemă.*
Cu adevărat la schematismul kantian se gândeşte Peirce? Şi tocmai căutând să distingă categoriile (dar care categorii, ale sale sau pe cele ale lui Kant?) de schemă şi pe acestea de multiplul intuiţiei sensibile, se creează un nod aparent insolubil între Ground şi Obiectul Imediat?
Asupra noţiunii kantiene de schemă Peirce revine totdeauna aproape numai în paranteză. în CP 2.385 spune fără ezitare că schema kantiană e o *diagramă;* dar vorbeşte despre ea în mod abstract în legătură cu postulatele gândirii empirice în general, într-un cadru de logică modală. însă în 1885 spune că doctrina schemelor poate să-i fi venit în minte lui Kant numai cu întârziere, atunci când sistemul primei *Critici* se conturase deja: „for if the *schemata* had been considered early enough they would have overgrown his whole work" (WR 5: 258-259). Pare un program de cercetare, identificarea unei breşe cu ajutorul căreia ar trebui să se ajungă la un kantianism netranscendental. Dar ce anume înţelesese Peirce din schematism, din care până şi Kant, cum se va vedea, înţelesese ceva numai pas cu pas?

2.3. Kant, copacii, pietrele şi caii

Există un motiv pentru care Peirce, viitor teoretician al semioticii, îşi începe excursul citindu-1 şi recitindu-1 pe Kant, considerând tabla judecăţilor şi a categoriilor acestuia ca şi cum i-ar fi fost dată pe muntele Sinai.[5]
I-a fost reproşată lui Kant o radicală lipsă de atenţie în privinţa problemei semiotice. însă, aşa cum notează Kelemen (1991), încă din timpurile lui Hamann şi ale lui Herder, ea a fost atribuită faptului că Immanuel Kant considera ca implicit un nex foarte strâns între limbaj şi gândire, şi s-a avansat la întâmplare
72
73
ipoteza că acest nex se face simţit tocmai în doctrina schematismului, până la a sugera că schema ar fi concept-cuvânt *(Wortbegriff).* Pe de altă parte nu se poate nega că există la el o semiotică implicită în distincţia între judecăţi analitice şi sintetice, că este şi o dezbatere explicită a teoriei semnelor în *Antropologie*[6]*,* şi că e posibil să citim în termeni semiotici întreaga *Logică* (cf. Apel 1972). De altfel s-a subliniat în chip repetat nexul dintre a şti şi a comunica, despre care Kant vorbeşte în numeroase pasaje, chiar dacă nu se opreşte prea mult asupra lui, ca şi cum ar considera chestiunea evidentă (Kelemen 1991: 37). Ca să încheiem, şi vom reveni la aceasta, există paginile semiotice din cea de-a treia *Critică.*
De ajuns, oricum, să considerăm, pentru Kant ca şi pentru Aristotel, originea pur verbală a aparatului său categorial şi să reluăm o fericită observaţie a lui Heidegger (1973: 33-34): „Fiinţele dotate cu capacitate intuitivă trebuie să se poată totdeauna pune de acord în intuirea fiinţării. Dar intuirea odată sfârşită, ca intuire, rămâne tot în primul rând ca ancorată de ceea ce s-a intuit singular din când în când. Fiinţarea intuită e cunoscută numai dacă fiecare o poate face inteligibilă sieşi şi celorlalţi, şi ajungând pe această cale să o comunice". A vorbi despre ceea ce este înseamnă a face comunicabil ceea ce cunoaştem despre el: dar a-1 cunoaşte, şi a-1 comunica, implică recurgerea la generic, ceea ce este deja un efect de semioză, şi depinde de o segmentare a conţinutului căreia sistemul kantian al categoriilor, ancorat de o venerabilă tradiţie filosofică, îi este

un produs cultural deja statornicit, cultural înrădăcinat, şi lingvistic ancorat. Când multiplul intuiţiei este redus la unitatea conceptului, *percipienda* sunt acum deja percepute aşa cum cultura ne-a învăţat să vorbim despre ele.
însă faptul că un fundament semiozic e implicat de cadrul general al doctrinei kantiene este una, şi alta este că filosoful Kant ar fi elaborat şi o teorie despre felul cum atribuim nume lucrurilor pe care le percepem, fie ele arbori, câini, pietre sau cai.
Dată fiind întrebarea „cum atribuim nume lucrurilor?", după cum moştenise Kant problematica unei teorii a cunoaşterii, răspunsurile erau în sinteză două. Unul era acela al tradiţiei pe
74
care o vom numi scolastică (dar care porneşte de la Platon şi de la Aristotel): lucrurile se prezintă lumii deja definite ontologic în esenţa lor, materie brută informată de o formă. Nu contează a hotărî dacă această formă (universală) este *ante rem* sau *in re:* ea ni se oferă, străluceşte în substanţa individuală, este primită de intelect, este gândită şi definită (deci *numită)* ca quiditate. Mintea noastră nu lucrează decât prin acea câtime pe care *o face* intelectul acţionând (oriunde ar lucra el) şi o face într-o clipită. Cel de-al doilea răspuns era cel al empirismului britanic. Substanţele nu le cunoaştem, şi dacă ele ar exista, nu ne-ar descoperi nimic. Ceea ce avem, potrivit lui Locke, sunt senzaţii, care ne propun idei simple, fie ele primare, fie secundare, dar încă dezlegate unele de altele: o simfonie întreagă de greutăţi, măsuri, mărimi, şi apoi culori, sunete, gusturi, reverberări schimbătoare după orele zilei şi după condiţiile subiectului. Aici intelectul face, în sensul că *lucrează:* combină, corelează, abstrage, într-un mod care bineînţeles că-i este spontan şi natural, dar numai astfel coordonează ideile simple în acele idei compuse cărora le dăm numele de om, cal, copac, şi apoi şi altele, triunghi, frumuseţe, cauză şi efect. A cunoaşte este a pune nume acestor combinări de idei simple. Pentru Hume munca, în ce priveşte recunoaşterea lucrurilor, este şi mai simplă (lucrăm direct pe impresii ale căror idei sunt imagini lâncezite): problema se naşte la o adică în a pune raporturi între idei de lucruri, aşa cum se întâmplă în afirmaţiile de cauzalităţi, şi aici am spune că există muncă, însă făcută insesizabil, în virtutea obişnuinţei şi a dispoziţiei naturale spre ceea ce se crede, chiar dacă ni se cere să considerăm contiguitatea, prioritatea sau constanţa în succesiunea impresiilor noastre. Kant nu crede, desigur, că se poate repropune soluţia scolastică, dimpotrivă, dacă există vreun aspect cu adevărat copernican al revoluţiei lui, constă în faptul că el suspendă orice judecată asupra formei *in re* şi atribuie o funcţie sintetico-productivă, şi nu pur abstractivă, vechiului intelect activ. Cât despre empiriştii englezi, el caută o întemeiere transcendentală acelui proces pe care ei, în fond, îl acceptau ca pe un mod rezonabil de a se mişca
75
în lume, şi a cărui legalitate se afirma prin însuşi faptul că, în definitiv, funcţiona.
Dar făcând aceasta, Kant mută simţitor centrul intereselor unei teorii a cunoaşterii. Este hazardat să se spună, aşa cum a făcut Heidegger, că *Critica raţiunii pure* nu are nimic de a face cu o teorie a cunoaşterii, ci e mai degrabă o interogare a ontologiei în privinţa posibilităţii ei intriseci; dar e adevărat şi că, utilizând tot cuvintele lui Heidegger, are prea puţin de a face cu o teorie a cunoaşterii ontice, adică a experienţei (1973: 24).
Şi totuşi Kant credea în evidenţa fenomenelor, credea că intuiţiile noastre sensibile veneau de undeva, se preocupa să articuleze o respingere a idealismului. Dar cel care-1 deşteaptă din somnul său dogmatic se pare că a fost Hume, problematizând raportul cauzal dintre lucruri, şi nu Locke, care pusese şi el pe tapet problema unei activităţi a intelectului în numirea lucrurilor.

A spune pentru ce, fiind impresionat de ceva, hotărăsc că e vorba de un copac sau de o piatră era problema fundamentală pentru empirişti, dar pare că devine problemă secundară pentru Kant, prea preocupat să garanteze cunoaşterea noastră asupra mecanicii cereşti.
Aceasta deoarece prima *Critică* nu construieşte atât o gnoseologie, cât mai degrabă o epistemologie. Aşa cum a sintetizat cu eficacitate Rorty (1979), Kant nu era interesat de *knowledge of,* ci de *knowledge that,* cu alte cuvinte, nu de condiţiile de cunoaştere (şi, prin aceasta, de numire) a obiectelor, cât de posibilitatea de a funda adevărul propoziţiilor noastre despre obiecte. în aşa măsură, încât s-ar putea spune de-a dreptul că el nu era interesat de problema cunoaşterii, dacă, în termeni filosofici curenţi în italiană, tindem să numim „cunoaştere" acea *knowledge of* şi „ştiinţă" *knowledge that?* Interesul său prim este cum sunt posibile o matematică şi o fizică pură sau cum e posibil să se facă din matematică şi din fizică două cunoaşteri teoretice care trebuie să-şi determine *a priori* obiectele lor. Nucleul primei *Critici* priveşte cercetarea garanţiei unei legislaţii a intelectului în legătură cu acele *propoziţii* care-şi au modelul lor în legile newtoniene - şi care din nevoie de exemplu sunt deseori simplificate în propoziţii mai inteligibile şi venerabile cum ar fi *toate*

corpurile sunt grele. Kant e preocupat de a garanta cunoaşterea acelor legi care stau drept bază a naturii, înţeleasă ca *ansamblul obiectelor experienţei;* că aceste obiecte ale experienţei sunt şi cele de a căror cunoaştere empiriştii se ocupau atât de mult, câini, cai, pietre, arbori sau case, Kant nu pune niciodată la îndoială; dar (cel puţin până la *Critica judecăţii)* el apare extraordinar de neinteresat să lămurească cum cunoaştem noi obiectele experienţei cotidiene, cel puţin acele obiecte care azi se obişnuieşte a fi numite *natural kinds,* tipuri naturale, cum ar fi cămilă, fag, coleopter. De aceasta îşi dădea seama, şi cu evidentă neplăcere, un filosof interesat de *knowledge of* ca Husserl[8]; dar neplăcerea s-a schimbat în satisfacţie pentru cine consideră însă că problema cunoaşterii (sau a ştiinţei) se poate rezolva numai în termeni interiori limbajului, adică în termeni de coerenţă între propoziţii.
Rorty (1979: 3.3) polemizează împotriva ideii că cunoaşterea trebuie să fie „oglindă a naturii", şi se întreabă chiar şi cum îi era cu putinţă lui Kant să afirme că intuiţia ne oferă multiplul, când acest multiplu îl cunoaştem numai după ce a fost deja unificat în sinteza intelectului. în acest sens Kant ar fi făcut un pas înainte faţă de tradiţia gnoseologică ce merge de la Aristotel până la Locke, tradiţie prin care se încearcă să se modeleze cunoaşterea după percepţii: Kant ar fi lichidat problema percepţiei afirmând că cunoaşterea atârnă de propoziţii, şi nu de obiecte. Satisfacţia lui Rorty are motive evidente: cu toate că el îşi propune să pună în criză însăşi paradigma filosofiei analitice, tocmai de la ea îşi ia punctele de pornire, chiar în termeni de istorie personală, şi de aceea Kant i se prezintă drept primul care a sugerat tradiţiei analitice că nu se cere atâta să te întrebi ce este un câine, ci mai degrabă dacă propoziţia *câinii sunt animale* este sau nu adevărată.
Aceasta nu elimină problemele lui Rorty, nici măcar dacă el ar înţelege să reducă cunoaşterea la o pură problemă lingvistică, pentru că îl împiedică să abordeze problema raporturilor dintre percepţie, limbaj şi cunoaştere. Adică, dacă opoziţia este (ca să reluăm împreună cu Rorty o opoziţie a lui Sellars) între „a şti cum este X" şi a „şti ce tip de lucru este X", ar rămâne totuşi să

ne întrebăm mereu dacă pentru a răspunde la a doua întrebare n-ar trebui să fi răspuns deja la prima.
Totuşi aceasta elimină şi mai puţin problemele lui Kant, care pare nu atât dezinteresat de a explica cum se întâmplă ca noi să înţelegem *ce este X,* ci şi

incapabil să explice cum hotărâm noi *ce tip de lucru este X.* Cu alte cuvinte este absentă din prima *Critică* nu numai problema lui cum anume se înţelege că un câine e un câine, dar chiar şi a lui cum suntem în stare să spunem că un câine e un mamifer. Lucrul nici nu trebuie să pară extraordinar dacă reflectăm la situaţia culturală în care scria Kant. El, ca exemplu de cunoaştere riguroasă fondabilă *a priori,* avea la dispoziţie ştiinţa matematică şi ştiinţa fizicii ca deja stabilite de secole, ştia foarte bine cum să definească greutate, extindere, forţă, masă, triunghi sau cerc. în schimb nu avea o ştiinţă a câinilor, aşa cum nu avea o ştiinţă a fagilor sau a teilor, sau a coleopterelor. Să nu uităm că atunci când el scrie prima *Critică* trecuseră mai puţin de douăzeci de ani de când a fost publicată ediţia definitivă a *Sistemului natural* al lui Linne, prima încercare monumentală de a stabili o clasificare a genurilor naturale. Dicţionarele din secolele precedente defineau câinele ca „animal cunoscut", încercările de clasificare universală cum sunt cele ale lui Dalgarno sau Wilkins (secolul al XVII-lea) puneau în funcţie taxonomii pe care astăzi le-am numit aproximative.[10] Şi se înţelege de ce Kant putea să definească conceptul de câine ca pe unul empiric; iar conceptelor empirice, va repeta el de mai multe ori, nu le vom putea cunoaşte niciodată toate trăsăturile. De aceea prima *Critică* se deschide (Introducere vii) cu declaraţia că în filosofia transcendentală nu trebuie să apară concepte care să conţină în ele ceva empiric: obiectul sintezei *apriori* nu poate fi natura lucrurilor, care este în sine „inepuizabilă".

Aşadar, chiar dacă ar fi fost conştient că reduce cunoaştere la cunoaştere de propoziţii (şi deci la cunoaştere lingvistică), Kant n-ar fi putut să-şi pună problema, pe care însă Peirce şi-va pune, a unei naturi, care să nu fie exclusiv lingvistică, *semiozică,* a cunoaşterii. E adevărat că, dacă nu o poate face î: prima *Critică,* va merge în această direcţie în cea de a treia, d pentru a se putea îndrepta pe această cale va trebui să-şi de

seama de dificultăţile pe care le întâlneşte în prima *Critică* punând în scenă noţiunea de schemă, despre care vom vorbi în *2.5.*

După un exemplu kantian (P § 23)[11] eu pot să trec de la o succesiune neordonată de fenomene (există o piatră, e bătută de lumina solară, piatra e caldă - şi cum vom vedea asta este simplificat ca judecată perceptivă) la propoziţia *soarele încălzeşte piatra.* Să spunem că soarele este A, piatra B, a fi cald C, şi putem spune că A este cauza pentru care B este C.

Potrivit tablei categoriilor, a schemelor transcendentale, a principiilor intelectului pur[12] (vezi Figura 2.1) axiomele intuiţiei îmi spun că toate intuiţiile sunt cantităţi extensive şi, cu ajutorul schemei numărului, aplic categoria singularităţii la A şi la B; pentru anticipările percepţiei aplicând schema Gradului, afirm realitatea (în sens existenţial, *Realităt)* a fenomenului dat mie în intuiţie. Prin analogiile experienţei văd A şi B ca substanţe, permanente în timp, cărora le sunt inerente accidente; şi stabilesc că accidentul C al lui B e cauzat de A. în fine, hotărăsc că ceea ce este legat de condiţiile materiale ale experienţei e real (realitate în sens modal, *Wirklichkeit)* şi, prin schema existenţei într-un timp determinat, afirm că fenomenul se constată efectiv. La fel, dacă propoziţia ar fi *Prin lege firească se întâmplă întotdeauna în chip necesar ca lumina soarelui să încălzească (toate) pietrele,* ar trebui să aplic în primă instanţă categoria unităţii şi în ultimă instanţă pe aceea a necesităţii. Dând drept bună întemeierea transcendentală a judecăţilor sintetice *a priori* (dar nu aceasta e materia litigiului), aparatul teoretic kantian mi-ar fi explicat de ce pot să spun cu certitudine că A cauzează în chip necesar faptul că B este C.

Dar în acest punct Kant nu a spus încă cum poate ancora variabilele: de ce percep A ca soare şi B ca piatră? Cum intervin conceptele intelectului pur să mă facă să înţeleg o piatră ca atare, deosebită de alte pietre din carieră, de lumina

solară care o încălzeşte, de restul universului? Acele concepte ale intelectului pur care sunt categoriile sunt prea largi, foarte generale, ca să-mi Poată permite să recunosc piatra, soarele, căldura. Şi nu-i de ajuns ca să promită Kant (CRP/B:94) că odată conturată o listă a conceptelor pure primitive s-ar putea „cu uşurinţă" adăuga cele

Figura 2.1.- JUDECĂŢI, CATEGORII SCHEME ŞI PRINCIPII ALE INTELECTULUI PUR

	JUDECĂŢILE	CATEGORIILE	SCHEMELE	PRINCIPIILE
CANTITATE	Universale Particulare Singulare	Unitate Pluralitate Totalitate	Număr	*Axiome ale intuiţiei:* toate intuiţiile sunt cantităţi extensive
CALITATE	Afirmative Negative Infinite	Realitate Negaţie *Limitare*	Grad	*Anticipări ale percepţiei:* în toate aparenţele, realul posedă o cantitate intensivă, un grad
RELAŢIE *	Categorice Ipotetice Disjunctive	Substanţă şi inerentă (substanţă/ accident Cauzalitate (cauză/efect) Comunanţă(acţiune reciprocă)	Permanenţă a realului în timp Succesiune a multiplului Simultaneitate a determinărilor	Analogii ale experienţei Permanenţă a substanţei Succesiune temporală după cauzalităţi Simultaneitate potrivit legii reciproce
MODALITATE	Problematice Asertorii Apodictice	Posibilitate/ imposibilitate Existenţă/Non-existenţă Necesitate/contingenţă	Acord prin sinteza a diferite reprezentări Existenţă într-un timp determinat Existenţă în orice timp	*Postulate ale gândirii empirice în general:* ceea ce se acordă cu condiţiile formale ale experienţei e posibil Ceea ce e legat cu condiţiile materiale ale experienţei e real Ceva a cărui legătură cu realul e determinată de condiţii universale ale experienţei există cu necesitate

derivate şi subalterne, atâta doar că, deoarece în cartea aceea el nu trebuie să se ocupe încă de deplinătatea sistemului, ci de principiile lui, va rezerva această întregire pentru o altă lucrare; şi că în orice caz e de ajuns să consulţi manualele de ontologie, subordonând astfel cu agilitate categoriei cauzalităţii predicabilele de forţă, acţiune sau pasiune, sau celei a modalităţii predicabilele naşterii, pieirii sau ale schimbării. Am mai fi în acest caz tot la un nivel de abstracţie care nu ne-ar permite să spunem *acest B este o piatră.*

Şi, prin urmare, tabla categoriilor nu ne permite să spunem cum percepem o piatră ca atare. Conceptele intelectului pur sunt doar funcţiuni logice, nu concepte de obiecte (P § 39). însă, dacă nu sunt în măsură să spun nu numai că acest A este soarele şi că acest B este o piatră, dar nici că acest B este cel puţin un corp, toate legile universale şi necesare pe care ele mi le garantează nu valorează nimic, pentru că ar putea să se refere la orişice dată a experienţei. Poate că aş putea spune că există un A care încălzeşte totul, orişice concept empiric ar putea fi atribuit lui B, dar n-aş şti ce anume este această entitate care încălzeşte, pentru că nu aş fi atribuit nici un concept empiric lui A. Conceptele intelectului pur nu numai că au nevoie de intuire sensibilă, dar şi de conceptele de obiecte la care să se aplice.

Cele de soare, piatră, apă, aer (iar asupra acestui lucru Kant e limpede) sunt *concepte empirice,* şi în acest sens nu sunt mult diferite de cele pe care empiriştii le numeau „idei" de genuri şi de specii. Uneori Kant vorbeşte de concepte generice, care sunt concepte, dar nu în sensul în care numeşte el adesea concepte categoriile, care sunt, bineînţeles, concepte, dar ale intelectului pur. Categoriile - am văzut aceasta - sunt concepte ultraabstrac-te, ca: unitate, realitate, cauzalitate, posibilitate sau necesitate. Cu ajutorul aplicării conceptelor pure ale intelectului nu se determină conceptul de cal. Conceptul de cal e un concept empiric. Un concept empiric derivă din senzaţie, prin compararea obiectelor experienţei.
Care ştiinţă studiază formarea conceptelor empirice? Nu logica generală, care nu trebuie să cerceteze *„obârşia* conceptelor, adică modul în care conceptele au *origine,* ca reprezen-
81
ţări..." (L I § 5); dar uneori pare că nu trebuie s-o facă nici filosofia critică: „Noi nu examinăm cum anume se desfăşoară experienţa, ci ce conţine experienţa. Cea dintîi sarcină ţine de psihologia empirică" (P § 21). Faptul ar fi admisibil dacă noi am ajunge la formularea conceptelor empirice în moduri care nu au nimic de a face cu activitatea legislatorie a intelectului care scoate materia intuiţiei din propria ei orbire. Dar atunci ar trebui să cunoaştem cai şi case fie pe calea quidităţii manifestate (cum se petrecea pe linia aristotelico-scolastică), fie printr-o simplă muncă de combinare, corelare şi abstragere, aşa cum se petrecea pentru Locke.
Există un pasaj din *Logica* ce ne-ar putea confirma în această interpretare: „pentru a forma concepte din reprezentări se cere deci a fi în stare de a *compara,* de a *reflecta* şi de a *abstrage;* aceste trei operaţii logice ale intelectului, într-adevăr, sunt condiţiile esenţiale şi universale pentru producerea oricărui concept în general. Eu văd, de exemplu, o salcie şi un tei. Comparând aceste obiecte între ele, întâi de toate, observ că ele sunt diferite unul de altul privitor la trunchi, la ramuri, la frunze etc; dar apoi, reflectând asupra a ceea ce ele au în comun între ele: trunchiul, ramurile, şi frunzele însele, şi făcând abstracţie de mărimea lor, de figura lor etc. obţin un concept de arbore" (LI § 6). Suntem cu adevărat, şi încă, la Locke? Pasajul ar fi lockian dacă cuvinte ca „intelect" şi-ar păstra semnificaţia, la urma urmei, slabă, de „Humane Understanding": ceea ce nu putea să i se întâmple unui Kant matur, care publicase deja cele trei critici. Orice muncă ar face intelectul ca să înţeleagă că o salcie şi un tei sunt un arbore, el nu găseşte această „arboreitate" în intuiţia sensibilă. Şi în orice caz Kant nu ne-a spus de ce având o intuiţie dată am înţeles că e intuiţia unui tei.
Pe de altă parte şi a „abstrage", la Kant, nu înseamnă a lua-din, a face să reiasă-din (care ar fi încă tot perspectiva scolastică), şi nici a construi-cu ajutorul (care ar fi tot poziţia empiris-tă): e un pur a considera-separat, e condiţie negativă, e supremă manevră a intelectului care ştie că contrariul abstracţiei ar fi *conceptus omnimode determinatus,* conceptul unui individ, care în sistemul lui este imposibil: intuirea sensibilă trebuie să fie
82
lucrată de intelect şi iluminată de determinări generale sau generice.
Şi într-adevăr fragmentul răspundea poate unor cerinţe de simplificare didactică - într-un text ce adună şi cu siguranţă reelaborează însemnări luate de alţii în cursul lecţiilor lui, pentru că e în contradicţie netă cu ceea ce se spune cu două pagini mai înainte (I, 3): „conceptul empiric derivă din simţuri prin compararea obiectelor experienţei şi primeşte, graţie intelectului, numai forma universalităţii".
„Numai"?

2.4. Judecăţile perceptive

Când însă Kant se ocupase de psihologia empirică, în deceniul ce precede prima *Critică* (şi chiar şi aici ne referim la lecţii ţinute oarecum obligat şi transcrise de alţii)[13], ştia deja că cunoştinţele simţurilor nu sunt suficiente, pentru că e nevoie de intelect care să reflecteze asupra a ceea ce simţurile i-au propus. Faptul că noi credem că cunoaştem lucrurile pe baza doar a mărturiei simţurilor depinde de un *vitium subreptionis:* suntem atât de obişnuiţi încă din copilărie să luăm lucrurile aşa cum ne apăreau ele deja date în intuiţie, încât n-am tematizat niciodată rolul jucat de intelect în acest proces. A nu-ţi da seama că intelectul e în acţiune nu înseamnă că el nu se află în lucru: şi astfel în *Logica* (Intri) se menţionează multe automatisme de acest gen, cum ar fi acela prin care vorbim arătând, deci, că cunoaştem regulile limbajului, dar dacă cineva ne-ar întreba care sunt, n-am şti s-o spunem, şi poate n-am şti nici să spunem că există.

Astăzi am spune că pentru a obţine un concept empiric trebuie să fim în stare să producem o judecată perceptivă. Dar înţelegem prin percepţie un act complex, o interpretare a datelor sensibile în care intervin memorie, cultură, şi care se încheie în înţelegerea naturii obiectului. Kant însă vorbeşte de *perceptio* sau *Wahrnehmung* numai ca despre o „reprezentare cu conştiinţă". Astfel de percepţii se pot distinge în senzaţii, care pur şi simplu modifică starea subiectului, şi forme de cunoştinţă

83

obiectivă. Ca atare pot fi intuiţii empirice, care cu ajutorul senzaţiei se referă la obiectul singular, şi sunt încă aparenţe, lipsite de concept, oarbe. Sau sunt investite de către concept, cu ajutorul unui semn distinctiv comun multor lucruri, o *notă* (CRP/B: 249).

Ce anume va fi atunci pentru Kant o judecată perceptivă *(Wahrnehmungsurteil)* şi cum se deosebeşte de o judecată de experienţă *{ErfahrungsurteiVp.* Judecăţile perceptive sunt activitate logică inferioară (L I § 57) care creează lumea subiectivă a conştiinţei personale, sunt judecăţi cum ar fi *când soarele luminează o piatră, aceasta se încălzeşte;* pot fi şi greşite şi sunt, în orice caz, contingente (P § 20, §.23). Judecăţile de experienţă stabilesc în schimb o conexiune necesară (de exemplu afirmă exact că *soarele încălzeşte piatra)^.* Se pare, prin urmare, că intervine categorialul numai în judecăţile de experienţă.

Dar atunci de ce judecăţile perceptive sunt „judecăţi"? Judecata este cunoaşterea nu ne-mijlocită, ci mijlocită de un obiect şi în orice judecată se găseşte un concept care contează pentru o pluralitate de reprezentări (CRP/B: 85). Nu se poate nega că a avea reprezentarea pietrei şi a încălzirii ei reprezintă deja o unificare efectuată în multiplicitatea sensibilului: a unifica reprezentări în conştiinţă înseamnă deja a „gândi" şi a „judeca" (P § 22) şi judecăţile sunt reguli *a priori* (P § 23). Dacă n-am fi satisfăcuţi, „sinteza pe care se bazează posibilitatea până şi a percepţiei este în orice caz supusă categoriilor (CRP/B: 125). Nu se poate (aşa cum se spune în Prolegomene par.21) ca principiile *a priori* ale posibilităţii experienţei să fie propoziţii *(Sătze)* care subordonează orice percepţie unor concepte ale intelectului *{Verstandesbegriffe).* Un *Wahrnehmungsurteil* este deja întreţesut, pătruns de *Verstandbegriffe.* Nu-i nimic de făcut, a recunoaşte o piatră ca atare este deja judecată perceptivă, o judecată perceptivă este o judecată, şi deci depinde şi ea de legislaţia intelectului. Multiplul este dat de intuiţia sensibilă, dar combinarea unui multiplu în general nu poate intra în noi decât printr-un act de sinteză al intelectului.'[5]

în fine, Kant postulează o noţiune de concept empiric şi de judecată perceptivă (problemă crucială pentru empirişti), şi totuşi nu reuşeşte să le scoată pe nici una dintr-o mlaştină, dintr-

84

un teren noroios aflat între intuirea sensibilă şi intervenţia legislatoare a

intelectului. Dar pentru teoria sa critică acest pământ al nimănui *nu poate* exista.
Diferitele faze ale cunoaşterii, la Kant, ar putea fi reprezentate de o serie de verbalizări în ordinea următoare:
1. *Piatra aceasta.*
2. Aceasta este o piatră (sau Aici este o piatră). 3.a. *Această piatră este albă.*
3.b. *Această piatră e tare.*
4. *Această piatră e un mineral şi un corp.*
5. Dacă arunc această piatră, va cădea înapoi pe pământ.
6. *Toate pietrele (deoarece sunt minerale şi, deci, sunt corpuri) sunt grele.*
Prima *Critică* se ocupă desigur de propoziţii ca (5) şi (6), e discutabil dacă se ocupă cu adevărat de propoziţii ca (4), şi lasă cu siguranţă în vag legitimitatea unor propoziţii ca cele de la (1) la (3b.) E permis să ne întrebăm dacă (1) şi (2) exprimă acte locutive diferite. Afară doar că în limbajul exprimat printr-un singur cuvânt al copiilor, nu se reuşeşte să se conceapă vreunul care în faţa unei pietre să emită (1) - la o adică sintagma ar putea să apară doar în (3a.) sau în (3b.). Dar nimeni n-a spus vreodată că oricărei faze a cunoaşterii trebuie să-i corespundă nişte verbalizări, şi nici măcar nişte acte de autoconştiinţă. Cineva poate să meargă pe o stradă pe ale cărei margini sunt grămădite pietre, fără să le dea atenţie; pe urmă, însă, dacă este întrebat ce anume se afla de-a lungul drumului, poate foarte bine să răspundă că erau numai nişte pietre.[16] Prin urmare, dacă deplinătatea percepţiei este în fapt deja o judecată perceptivă - şi dacă am vrea verbalizarea ei cu orice preţ, am avea (1), care nu e o propoziţie şi deci nu implică judecata - când se ajunge la verbalizare suntem imediat la (2).
Deci, cineva care a văzut o piatră, întrebat ce anume a văzut sau vede, ori ar răspunde (2) ori n-ar mai exista garanţii că a perceput ceva. Cât despre (3a. şi 3b.) subiectul poate să aibă toate senzaţiile posibile de albeaţă sau de duritate, dar în momentul în

care a predicat albeaţa sau duritatea, a intrat deja în categorial, iar calitatea pe care o predică se aplică unei substanţe tocmai pentru a o determina măcar sub un anumit aspect. Se poate să plece de la ceva exprimabil, cum ar fi *acest lucru alb,* sau *acest lucru dur,* dar şi aşa ar fi deja intrat în lucrarea ipotezei - şi merită să observăm că aceasta ar fi situaţia tipică a celui care vede pentru prima oară un ornitorinc, un ceva care înoată, cu cioc şi cu păr.
Rămâne de hotărât ce se întâmplă când subiectul nostru va spune că acea piatră e un mineral şi un corp. Pentru Peirce, am fi deja intraţi în momentul interpretării, pentru Kant am fi construit un concept generic, (dar am văzut că în privinţa asta el e foarte vag). Adevărata problemă kantiană însă priveşte (1-3).
Este o deosebire între (3a.) şi (3b.). Pentru Locke, în timp ce prima exprimă o idee simplă secundară (culoare), cea de a doua exprimă o idee simplă primară. Primar şi secundar sunt calificări în ordinea obiectivităţii, nu a siguranţei percepţiei. O problemă ce nu este irelevantă este dacă, văzând un măr roşu sau o piatră albă, pot să înţeleg că mărul în interior e alb şi suculent, şi că piatra e dură în interior şi grea. Vom spune că diferenţa stă în faptul dacă obiectul perceput este deja efectul unei segmentări a *continuum-ului* sau dacă este un obiect necunoscut. Dacă noi vedem o piatră, „ştim", în actul însuşi de a înţelege că e vorba de o piatră, cum este ea în întuneric. Cine a văzut pentru prima oară o fosilă de origine coralieră (în formă de piatră, dar de culoare roşie), încă nu ştia cum anume este înăuntru.
Dar şi în cazul obiectului cunoscut, ce anume înseamnă că „ştim" că piatra, albă la exterior, este dură în interior? Dacă cineva ne-ar pune o întrebare aşa de iritantă, i-am răspunde: „îmi imaginez, în general pietrele aşa sunt".
Pare curios că punem o imagine ca temei al unui concept generic. Ce vrea să

spună „a imagina"? Este deosebire între „a imagina"), în sensul de a evoca o imagine (suntem în fantasmagorie, în conturarea de lumi posibile), ca atunci când îmi întruchipez în dorinţă o piatră pe care aş vrea s-o gândesc ca să sparg o nucă - şi în acest proces experienţa simţurilor nu este cerută) şi a „imagina"$_2$ în sensul că, văzând o piatră ca atare,

86

tocmai din cauză şi în concomitentă cu impresiile sensibile care au solicitat organele mele de văz, *ştiu* (dar nu *văd)* că e dură. Aceea care ne interesează este „a imagina" în acest al doilea sens. Primul sens, ar spune Kant, să-1 lăsăm psihologiei empirice; dar al doilea sens e crucial într-o teorie a înţelegerii, a perceperii de lucruri, sau - kantian vorbind - în construirea de concepte empirice (între altele, şi a imagina în primul sens, acea dorire a unei pietre ca s-o folosim ca spărgător de nuci, e posibilă pentru că, atunci când imaginam] o piatră, imaginez$_2$ că este dură).

Wilfrid Sellars (1978) propune, în legătură cu aceasta, să folosim termenul *imagining* pentru a imagina] şi *imaging* pentru a imagina$_2$.* Din motive care vor fi clare peste puţin, propun să traducem *imaging* cu a „figura" (fie în sensul de a construi o figură, de a trasa o osatură structurală, cât şi în sensul în care se spune, văzând piatra, îmi „figurez'[închipui] că este dură în interior).

în acest act de a ne închipui unele proprietăţi ale pietrei, se îndeplineşte o alegere, ne-o închipuim sub un anumit aspect: dacă văzând sau imaginându-mi piatra nu aş intenţiona să sparg o nucă, ci să alung un animal inoportun, aş vedea piatra şi în posibilităţile ei dinamice, ca obiect care poate fi aruncat şi care, fiind greu, are proprietatea de a cădea către ţintă în loc să se înalţe în aer.

Această figurare pentru a înţelege şi a înţelege figurând e crucială în sistemul kantian: se dovedeşte a fi esenţială atât pentru a funda transcendental şi conceptele empirice, cât şi pentru a permite judecăţi perceptive (implicite şi neverbalizate) cum ar fi *această piatră.*

.2.5. Schema

în teoria kantiană trebuie explicat cum de categoriile care sunt aproape astronomic de abstracte pot să se aplice la concreteţea intuiţiei sensibile. Văd soarele şi piatra şi trebuie să

* în româneşte vom utiliza pentru cei doi termeni „a imagina" şi „a închipui", deşi sinonimia lor este aproape perfectă în limba noastră (n.t.)

87

pot gândi *acel* astru (într-o judecată singulară) sau *toate* pietrele (într-o judecată universală, şi mai complexă, pentru că în fapt pietre încălzite de soare am văzut una singură, sau puţine). însă, „legile particulare, dat fiind că privesc aparenţe empiric determinate, nu pot ajunge să fie derivate complet de la categorii... Trebuie să li se adauge experienţa" (CRP/B: 127); însă deoarece conceptele pure ale intelectului sunt eterogene faţă de intuiţiile sensibile, „în orice subsumare a unui obiect la concept" (CRP/B: 133, dar în realitate ar trebui să se spună „în orice subsumare a materiei intuiţiei la un concept, astfel încât să se poată ivi un obiect"), e necesar un al treilea element mediator care, ca să zicem aşa, să facă intuiţia uşor de cuprins de către concept, şi conceptul aplicabil la intuiţie. Se naşte astfel cerinţa *schemei transcendentale.*

Schema transcendentală e un produs al imaginaţiei. Vom neglija discrepanţa care există între prima şi cea de a doua ediţie din *Critica raţiunii pure,* datorită căreia în prima Imaginaţia este una din cele trei facultăţi ale sufletului, împreună cu Simţul (care reprezintă empiric aparenţele în percepţie) şi cu Apercepţia, pe când în cea de a doua ea devine doar o capacitate a Intelectului, un efect pe care intelectul îl produce asupra sensibilităţii. Pentru mulţi interpreţi, printre care şi Heidegger, această transformare este imens de relevantă, până-ntr-acolo încât obligă la întoarcerea la prima ediţie, neglijând

răzgândirile din cea de a doua. Din punctul nostru de vedere e secundară. Admitem deci că imaginaţia, orice tip de facultate sau de activitate ar fi fiind ea, îi oferă o schemă intelectului, pentru ca acesta s-o poată aplica intuiţiei. Imaginaţia este capacitatea de a reprezenta un obiect chiar şi fără prezenţa lui în intuiţie (dar în acest sens e „reproducătoare", în sensul pe care noi îl numisem a imaginaj) sau e *synthesis speciosa,* imaginaţie „productivă", capacitate de a figura.
Această sinteză specioasă este aceea pentru care conceptul empiric de farfurie poate fi gândit prin conceptul geometric pur de cerc, „pentru că rotunjimea, care este gândită în primul, se poate intui în cel de al doilea" (CRP/B: 134). în ciuda acestui exemplu, schema nu e totuşi o imagine; şi, prin urmare, aici devine clar de ce am preferat „a figura" în loc de „a imagina". De
88
exemplu schema numărului nu este o imagine cantitativă, ca şi cum mi-aş imagina numărul cinci în formă de cinci puncte puse
unul după altul, astfel:..... Este evident că într-un astfel de mod
n-aş putea niciodată să-mi imaginez numărul 1000, ca să nu mai spun de cifre mai mari. Schema numărului este „reprezentarea unei metode pentru a reprezenta o imagine conform cu un anumit concept" (CRP/B: 135), aşa încât s-ar putea înţelege ca elemente ale unei scheme pentru reprezentarea numerelor cele cinci axiome ale lui Peano: zero e un număr; succesorul oricărui număr e un număr; nu există numere cu acelaşi succesor; zero nu e succesorul nici unui număr; fiece proprietate de care se bucură zero, şi succesorul oricărui număr se bucură de acea proprietate, aparţine tuturor numerelor - aşa încât fiecare serie xO, xl, x2, x3... xn, care să fie infinită, să nu conţină repetări, să aibă un început şi să nu conţină termeni la care să nu se poată ajunge pornind de la primul, într-un număr finit de treceri, să fie un şir de numere.
în prefaţa la cea de a doua ediţie a primei *Critici* se citează Thales, care de la figura unui triunghi isoscel, pentru a ajunge să descopere proprietăţile oricărui triunghi isoscel, nu urmează pas cu pas ceea ce vede, ci trebuie să producă, să *construiască* triunghiul isoscel în general.
Schema nu e o imagine pentru că imaginea e un produs al imaginaţiei reproductive, în timp ce schema de concepte sensibile (şi de figuri în spaţiu) e un produs al capacităţii pure *a priori* de a imagina „ca să spunem aşa, o monogramă" (CRP/B: 136). La o adică ar trebui să se spună că schema kantiană, nu este atât de asemănătoare cu ceea ce se înţelege în mod obişnuit prin .amagine mentală" (care evocă ideea unei fotografii), e mai degrabă asemeni *Bild-ulai* wittgensteinean, propoziţie ce are aceeaşi formă cu faptul pe care-1 reprezintă, în acelaşi sens în care se vorbeşte de relaţie „iconică" pentru o formulă algebrică, [s]au de „model" în sensul tehnico-ştiinţific.
Poate pentru ca să înţelegem mai bine conceptul de schemă trebuie să ne luăm după ceea ce, atunci când trebuie să punem la Jucru un computer, ne este propus *caflow chart* sau diagramă de flux. Maşina e capabilă să „gândească" în termeni de IF...
89
THEN GOTO, dar este vorba de un dispozitiv logic prea abstract, dat fiind că ne poate servi atât pentru a face un calcul, cât şi pentru a desena o figură geometrică. Diagrama fluxului ne face evidenţi paşii pe care maşina trebuie să-i facă şi pe care trebuie să-i comandăm să-i facă: fiind dată o operaţie, la o anumită desfăşurare a procesului se produce o alternativă posibilă, fiind dat răspunsul care se dovedeşte trebuie să se facă o alegere, apoi dat fiind noul răspuns trebuie să se întoarcă la o dezlegare superioară a diagramei, sau să înainteze mai departe, şi aşa mai departe. Diagrama are ceva ce poate fi intuit în termeni spaţiali, dar în acelaşi timp este substanţialmente bazată pe un decurs

temporal (fluxul), tocmai în sensul în care Kant aminteşte să schemele se bazează fundamental pe timp.
Această idee de diagramă de flux pare să explice destul de bine cum anume Kant înţelege regula schematică ce prezidează la construirea conceptuală de figuri geometrice; nici o imagine a unui triunghi, pe care o găsesc în experienţă, ca de exemplu faţa unei piramide, nu poate nicidecum să fie adecvată conceptului de triunghi în general, care trebuie să fie valabil pentru orice triunghi, fie el dreptunghic, isoscel sau scalen (CRP/B: 136, 1-10). Schema se propune ca o regulă pentru a construi în orice situaţie o figură care să aibă proprietăţile generale ale triunghiurilor (să zicem, chiar şi fără a vorbi în termeni matematici riguroşi, că unul dintre paşii pe care mi-i prescrie este că, dacă am aşezat pe masă trei scobitori, nu trebuie să caut o a patra, ci trebuie să închid figura cu cele trei scobitori avute la dispoziţie).[17]
Ne aminteşte Kant că noi nu putem să gândim o linie fără să o tragem în gând, nu putem să gândim un cerc fără să-1 descriem (reţin că pentru a-1 descrie trebuie să am o regulă care-mi spune că toate punctele de pe linia care descrie cercul trebuie să fie echidistante de centru). Nu putem să ne reprezentăm cele trei dimensiuni ale spaţiului fără să punem trei linii perpendiculare între ele, nu putem nicusă ne reprezentăm timpul decât trăgând o linie dreaptă (CRP/B: 121, 20 şi urm.). A se reţine că în acest sens s-a modificat radical ceea ce la început defineam semiotica implicită a lui Kant, pentru că a gândi nu înseamnă doar a aplica

concepte pure care derivă dintr-o verbalizare precedentă, ci şi a întreţine reprezentări diagramatice.
în construirea acestor reprezentări diagramatice intră, pe lângă timp, memoria: se spune în prima ediţie a *Criticii* (CRP/A: 78-79) că dacă în numărare uit că unităţile prezente acum simţurilor mele au fost adăugate gradual, nu pot să cunosc producerea de pluralităţi prin adiţiune succesivă, şi deci nu pot să cunosc nici măcar numărul. Dacă cu gândul aş trage o linie, sau dacă aş vrea să gândesc timpul care se scurge între o amiază şi alta, dar în procesul de adiţiune aş pierde mereu reprezentările precedente (primele părţi ale liniei, părţile precedente de timp), n-aş avea niciodată o reprezentare completă.
A se vedea cum lucrează schematismul, de exemplu, în anticipările percepţiei, principiu cu adevărat fundamental deoarece implică ca realitatea experiabilă să fie un *continuum* segmen-tabil. In ce fel putem să anticipăm ceea ce nu am intuit încă sensibil? Trebuie să lucrăm ca şi cum în experienţă s-ar putea introduce nişte grade (ca şi cum s-ar putea digitaliza *continuum*-ul) fără ca prin aceasta digitalizarea noastră să excludă infinite alte grade intermediare. Aşa cum spune Cassirer, „dacă am admite că în clipa *a* un corp se prezintă în starea *x* şi în clipa *b* se prezintă în starea *x'* fără să fi parcurs valorile intermediare dintre acestea două, atunci vom trage de aici concluzia că nu mai e vorba de 'acelaşi' corp: vom afirma că corpul care era în starea *x* în clipa *a,* a dispărut, şi că în clipa *b* a apărut un alt corp în starea *x:'* Reiese de aici că teza continuităţii schimbărilor fizice nu este un rezultat izolat al observaţiei, ci un presupus al cunoaşterii naturii în general", şi deci este unul dintre acele principii care veghează la construirea schemelor (Cassirer 1918: 215).

2.6. Şi câinele?

Aceasta în ceea ce priveşte schemele conceptelor pure ale intelectului. Dar se întâmplă ca tocmai în capitolul despre schematism Kant să introducă exemple care privesc concepte empirice. Nu este vorba doar de a vedea cum anume

schema ne
91
permite să omogenizăm până la multiplul intuiţiei conceptele de unitate şi realitate, inerentă şi subzistenţă, posibilitate şi aşa mai departe. Există şi schema câinelui: „conceptul de câine indică o regulă, potrivit căreia capacitatea mea de imaginare poate să traseze în chip universal figura unui animal patruped, fără să fie restrânsă la o unică figură particulară, oferită mie de experienţă, sau la oricare imagine posibilă, pe care eu sunt în stare să o prefigurez *în concret* (CRP/B: 136).
Poate nu e o întâmplare că tocmai în continuarea acestui exemplu, cu puţine rânduri mai încolo, Kant scrie faimoasa frază potrivit căreia acest schematism al intelectului nostru, care priveşte şi simpla formă a aparenţelor, e o artă ascunsă în profunzimile sufletului omenesc. E o artă, un procedeu, o muncă, o *construcţie,* dar se ştie destul de puţin despre modul în care funcţionează, deoarece e clar că această frumoasă analogie cu diagrama de flux, care putea servi la a înţelege cum are loc construirea schematică a triunghiului, funcţionează mult mai puţin privitor la câine.
E sigur că un computer ştie să construiască imaginea unui câine, dacă i se oferă algoritmii potriviţi: dar nu înseamnă că examinând diagrama de flux pentru construirea câinelui, cine n-a văzut niciodată câini ar putea avea o imagine mentală (orice ar fi o imagine mentală). Ne-am găsi tot faţă-n faţă cu o neomogenitate între categorie şi intuiţie, iar faptul că schema câinelui poate fi verbalizată ca „animal patruped" ne readuce doar la extrema abstracţiune a oricărei predicaţii pentru gen şi diferenţă specifică, dar nu ne permite să distingem un câine de un cal.
Deleuze (1963: 73) aminteşte că „schema nu constă într-o imagine, ci *în relaţii spaţio-temporale care încarnează sau realizează nişte relaţii pur conceptuale",* şi aceasta pare exact în ceea ce priveşte schemele conceptelor intelectului pur. Dar pentru conceptele empirice nu pare să fie de ajuns, deoarece Kant este primul care ne spune că-pentru a mă gândi la farfurie să recurg la imaginea cercului. Chiar dacă schema cercului nu e o imagine, ci o regulă pentru a construi eventual imaginea, cu toate acestea în conceptul empiric de farfurie ar trebui să-şi găsească loc într-
92
un fel oarecare construibilitatea *formei* ei, şi tocmai în sens vizual.
Trebuie concluzionat că atunci când Kant se gândeşte la schema câinelui, se gândeşte la ceva foarte asemănător cu ceea ce, în afara ştiinţelor cognitive, David Marr şi Nishishara (1978) au numit un „3D Model", şi pe care îl reprezintă ca în figura 2.2.
Figura 2.2.
Human
în judecata perceptivă se aplică modelul 3D la multiplicitatea experienţei, şi se distinge un x ca om, şi nu ca un câine. Fapt ce ar arăta cum o judecată perceptivă nu se rezolvă neapărat într-o afirmaţie verbală. în realitate ea se bazează pe aplicarea unei diagrame structurale la multiplicitatea senzaţiilor. Că apoi se cer alte judecăţi pentru a determina conceptul de om în proprietăţile lui posibile (şi aşa cum se întâmplă pentru toate conceptele empirice sarcina pare să fie infinită, niciodată realizată deplin) este altceva. Cu un model 3D aş putea să şi confund un om cu o primată şi viceversa - dar este exact ceea ce adesea se poate întâmpla, în timp ce e greu să-1 iau drept un şarpe. Faptul e că de la o schemă de felul acesta se pleacă într-un fel, înainte de a şti sau de a afirma că omul are un suflet, că vorbeşte, şi că are degetul mare opus celorlalte.
S-ar putea spune în acest sens că schema conceptului empiric ajunge să coincidă cu conceptul obiectului: ba chiar s-ar putea spune că în jurul schemei

ajunge să se constituie un soi de trinitate, ale cărei trei „persoane" sunt în ultimă analiză una şi numai una singură (chiar dacă pot să fie considerate din trei puncte de vedere): aici se identifică între ele *schemă, concept* şi
93

semnificat. A produce schema câinelui înseamnă a avea cel puţin un prim concept esenţial. Un model 3D al omului corespunde unui concept de „om"? Cu siguranţă nu în ceea ce priveşte clasica definiţie (animal raţional muritor), ci în ceea ce priveşte posibilitatea de a recunoaşte o fiinţă umană, şi de a-i putea adăuga determinările care derivă din această primă identificare, bineînţeles că da. Şi aceasta explică de ce Kant în *Logica* (II, 103) observa că sinteza conceptelor empirice nu va putea niciodată să fie împlinită, pentru că în cursul experienţei va fi posibil să identificăm alte note ale obiectului câine sau om. Numai că, cu o expresie mult prea tare, Kant spunea că, prin urmare, conceptele empirice „nici nu pot ajunge să fie definite". Nu pot să fie definite odată pentru totdeauna precum conceptele matematice, dar admit un prim nucleu în jurul căruia apoi se vor închega (sau se vor ordona armonios) definirile succesive.
Putem spune că acest prim nucleu conceptual este şi semnificatul care corespunde termenului cu care-1 exprimăm? Kant nu foloseşte mult cuvântul semnificat/ semnificaţie *(Bedeutung)* dar, iată că îl foloseşte tocmai când vorbeşte despre schemă[18]: conceptele sunt cu totul imposibile, şi nici nu pot avea nici o semnificaţie, atunci când nu este dat un obiect, sau la ele însele, sau cel puţin la elementele din care ele consideră (CP/B: 135). Kant sugerează aici în mod mai puţin explicit acea coincidenţă dintre *semnificat lingvistic* şi *semnificat perceptiv* care va fi apoi energic afirmată de Husserl: într-o „unitate de act" obiectul roşu este recunoscut ca roşu şi numit ca *roşu.* „La urma urmelor *a denumi drept roşu* - în sensul denumirii actuale, care presupune respectiva intuire presupusă a denumitului - şi *a recunoaşte ca roşu* sunt expresii cu semnificat identic" *{Cercetări Logice vi,* 7: 327).
Dar dacă este aşa, nu numai noţiunea de concept empiric, ci şi aceea de semnificat al unor termeni care trimit la obiecte perceptibile (de exemplu un nume de genuri naturale), deschide o nouă problemă. Şi aceasta pentru că primul nucleu de semnificat, cel care se identifică cu schema conceptuală, nu poate fi redus la simplă informaţie clasificatoare: câinele nu este înţeles şi identificat (şi recunoscut) pentru că e un animal mamifer, ci
94
pentru că are o anumită *formă* (şi pentru un moment să-i lăsăm acestui termen toate conotaţiile lui aristotelice, oricât de periculoase ar fi ele în acest context).
Am şi văzut deja, conceptului de farfurie trebuie să-i şi corespundă forma circularităţii, iar din schema câinelui, Kant ne-a spus că face parte şi faptul că are labe şi că sunt patru. Un om (în sensul de aparţinător de genul uman) este şi el tot ceva care se mişcă potrivit articulaţiilor prevăzute de modelul 3D.
De unde provine schema aceasta? Dacă pentru schema figurilor geometrice era de ajuns o reflecţie despre intuirea pură a spaţiului, şi deci schema putea să fie scoasă din alcătuirea însăşi a intelectului nostru, nu la fel, desigur, se petrec lucrurile cu schema (şi deci cu conceptul) de câine. Altfel am avea un repertoriu, dacă nu de idei înnăscute, atunci de scheme înnăscute, şi cu schema caninităţii, aceea a cabalinităţii şi aşa mai departe, pană la epuizarea mobilierului universului: şi în acest caz ar trebui să avem înnăscută şi schema ornitorincului, chiar înainte de a-1 fi văzut, altfel văzându-1 n-am putea să-1 gândim. E mai mult decât evident că filosoful Kant nu putea să adere la un platonism de acest tip (şi e discutabil dacă Platon ar adera la el).
Atunci, ar fi spus empiriştii, schema o tragem din experienţă; schema câinelui n-ar fi altceva decât *ideea* lockiană de câine. Dar asta pentru Kant e inacceptabil,

dat fiind că avem experienţă tocmai aplicând schemele. Nu pot abstrage schema câinelui din datele intuiţiei, pentru că ele devin *posibile de gândit* tocmai ca urmare a aplicării schemei. Şi deci suntem într-un cerc vicios din care (mi se pare că putem să afirmăm liniştiţi) prima *Critică* nu face nimic ca să iasă.
N-ar mai rămâne decât o soluţie: reflectând asupra datelor intuiţiei sensibile, comparându-le, evaluându-le, prin înnăscută şi foarte secretă artă omenească ascunsă în profunzimile sufletului (şi deci în însuşi aparatul nostru transcendental), noi nu abstragem, ci *construim* schemele. Că schema câinelui ne-ar proveni din educaţie, şi că nu ne dăm nici măcar seama că o aplicăm, fiindcă prin *vitium subreptionis* suntem înclinaţi să considerăm că vedem un câine pentru că primim nişte senzaţii, acestor accidente ale modului aproape inconştient cu care punem
95
în funcţie aparatul transcendental, Kant (s-a văzut) le-a făcut dreptate.
Că schematismul kantian implică - în sensul că nu poate să nu ne facă să ne gândim la el - un constructivism, nu e o idee originală, mai ales în acea întoarcere la Kant care se reliefează în multe ştiinţe cognitive contemporane. Dar cât anume ar putea şi ar trebui să fie schema o construite, n-ar trebui să reiasă atât din faptul că se aplică scheme deja construcţie (ca aceea a câinelui); adevărata problemă este *ce anume se întâmplă când trebuie construită schema unui obiect încă necunoscuţi*

2.7. Ornitorincul

Dacă am ales ornitorincul ca exemplu de obiect necunoscut, aceasta nu e din pur capriciu. Ornitorincul a fost descoperit în Australia la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi a fost mai întâi numit *watermole, duck-mole* sau *duckbilled platypus.* în 1799 este examinat în Anglia un exemplar împăiat şi comunitatea naturaliştilor nu-şi crede ochilor, până-ntr-acolo încât unii insinuează că ar fi vorba de gluma unui taxidermist. Cum anume se ajunge să fie studiat şi definit, voi spune în 4.5.1. Fapt este că atunci când apare ornitorincul în Occident, Kant îşi scrisese deja operele (ultima operă publicată, *Antropologia dintr-un punct de vedere pragmatic,* este din 1798). Când se începe să se discute despre ornitorinc, Kant intrase deja în faza lui de obnubilare mintală; poate că cineva i-a menţionat lucrul, dar tot ar fi fost nişte ştiri imprecise. Când se hotărăşte până la urmă că ornitorincul e un mamifer care depune ouă, Kant este mort de optzeci de ani. Suntem aşadar liberi să urmărim experimentul nostru mental şi să hotărâm (noi) ce ar fi făcut Kant în faţa ornitorincului.
Ar fi fost vorba să-i închipuie schema, pornind de la impresii sensibile, dar aceste impresii sensibile nu se adaptau nici unei scheme anterioare (cum-se puteau pune la un loc ciocul şi labele palmate cu părul şi cu coada de castor, sau ideea de castor cu aceea a unui animal ovipar, cum se putea vedea o pasăre acolo unde apărea un patruped, şi un patruped acolo unde apărea o
96
pasăre?). Kant s-ar fi găsit în aceeaşi situaţie ca şi Aristotel când, trasând toate regulile posibile pentru a distinge rumegătoarele de celelalte animale, oricum o lua, nu reuşea deloc să găsească locul cămilei, care scăpa oricărei definiţii prin gen şi diferenţă, şi dacă îşi adecva una, alunga din acelaşi spaţiu definitoriu boul, care totuşi rumegă şi el.[19]
Cineva ar putea fi ispitit să spună că pentru Aristotel situaţia ar fi fost şi mai încurcată, întrucât, fiindcă era convins că ornitorincul o esenţă tot ar fi trebuit s-o aibă, independent de intelectul nostru, cu atât mai mult ar fi trebuit să-1 tulbure neputinţa de a-i găsi o definiţie. Faptul e că şi Kant, confutator al idealismului, ar fi ştiut foarte bine că ornitorincul, dacă i-1 oferea intuiţia sensibilă, *exista,* şi deci trebuia să poată fi gândit; şi din orişice parte ar fi venit forma pe care i-ar fi conferit-o, trebuia să fie cu putinţă a o construi.

Cu ce problemă s-ar fi aflat confruntat Kant faţă cu ornitorincul? Termenii problemei i s-au clarificat numai în *Critica Judecăţii* (sau a capacităţii sau facultăţii de a judeca, aşa cum se preferă acum să se traducă). Judecata este facultatea de a gândi particularul ca fiind conţinut în general, şi, dacă este deja dat generalul (regula, legea), judecata e *determinantă.* Dar dacă e *dat numai particularul şi trebuie găsit generalul,* judecata este atunci *reflectantă.*
Introducând schematismul în prima versiune a sistemului, cum ar fi sugerat Peirce, Kant se trezeşte cu un concept exploziv în mână care-1 obligă să meargă mai departe: către *Critica Judecăţii,* mai exact. Dar, se poate spune, odată ce de la schemă se ajunge la judecata reflectantă, intră în criză însăşi natura judecăţilor determinante. Deoarece capacitatea de judecată determinantă (învăţăm asta, în sfârşit, scris negru pe alb în capitolul din *Critica judecăţii* despre dialectica capacităţii de judecată teleologică) „nu are din ea însăşi principii care să fundeze *concepte de obiecte";* ea se limitează să subsumeze obiecte faţă de legi sau faţă de concepte date ca principii. „Astfel capacitatea de judecată transcendentală, care conţinea condiţiile pentru a subsuma la categorii, nu era prin sine *nomotetică,* ci indica pur şi simplu condiţiile intuiţiei sensibile sub care se poate da realitate
97
(aplicare) unui concept dat." Deci orice concept de obiect, pentru a fi întemeiat, trebuie să fie pus de judecata reflectantă, care „trebuie să subsumeze sub o lege care nu este încă dată" (CG par.69).
Natura, la Kant, stă în faţa ochilor, iar realismul său înnăscut îl împiedică să gândească că obiectele din natură nu sunt acolo, funcţionând într-un anumit fel, dat fiind că merg înainte de la sine, şi un copac produce un alt copac - din aceeaşi specie - şi în acelaşi timp creşte şi deci se produce şi pe sine însuşi ca individ; şi mugurele unei frunze de copac altoit pe ramura altui copac produce încă o dată un vegetal din aceeaşi specie; copacul trăieşte ca un tot către care converg părţile, fiindcă frunzele sunt produse de copac, dar desfrunzirea ar avea urmări asupra creşterii tulpinii. Deci copacul trăieşte şi creşte urmând o lege proprie organică şi internă (CG par 64).
Dar care este această lege nu se poate şti de la copac, dat fiind că fenomenele nu ne spun nimic despre nume. Nu ne-o spun nici formele *a priori* ale intelectului pur, pentru că fiinţările din natură corespund unor legi particulare şi multiple. Şi totuşi, ar trebui să fie considerate ca necesare potrivit unui principiu al unităţii multiplului care de altfel nu ne e cunoscut.
Aceste obiecte din natură sunt (pe lângă legile foarte generale care fac cu putinţă de gândit fenomenele fizicii) tocmai câinii, pietrele, caii - şi ornitorincii. în legătură cu aceste obiecte trebuie să putem spune cum se organizează în genuri şi specii, dar -băgaţi de seamă - genuri şi specii nu sunt doar un simplu arbitru clasificatoriu al nostru: „In natură există o subordonare de genuri şi specii pe care noi o putem surprinde; genurile se apropie la rândul lor unul de altul după un principiu comun, aşa încât să fie posibilă o trecere de la unul la altul şi, prin aceasta, la un gen superior" (CG Intr.V).
Şi atunci se încearcă să se construiască conceptul de arbore (este asumat) *ca şi cum* arborii ar fi aşa cum îi putem noi gândi. Se imaginează ceva ca posibil potrivit conceptului (se încearcă acordul formei cu posibilitatea lucrului însuşi, chiar dacă nu avem nici un concept despre el) şi este gândit ca organism care ascultă de nişte scopuri.
98
A interpreta *ca şi cum* ar fi într-un anumit fel înseamnă a avansa o ipoteză, pentru că judecata reflectantă trebuie să se supună unei legi care nu este încă dată „şi, deci, de fapt, nu e decât un principiu al reflecţiei asupra unor obiecte pentru care obiectiv ne lipseşte cu totul o lege sau un concept al obiectului care

să fie suficientă pentru cazurile care se prezintă" (CG par. 69). Şi trebuie să fie un tip de ipoteză foarte aventuros, pentru că de la particular (de la un Rezultat) trebuie indusă o regulă ce nu se cunoaşte încă; şi pentru a găsi pe undeva Regula trebuie pusă ipoteza că acel Rezultat este un Caz al acelei Reguli de construit.Kant nu s-a exprimat în aceşti termeni, desigur, dar a făcut-o kantianul Peirce: este clar că judecata reflectantă nu e altceva decât o *abducţie.*

în acest proces abductiv, s-a spus, genurile şi speciile nu sunt pur arbitru clasificatoriu - şi dacă ar fi astfel ar putea doar să se aranjeze după ce abducţia a avut loc, într-o fază avansată a elaborării conceptuale. în lumina celei de a treia *Critici* trebuie admis că judecata reflectantă întrucât e teleologică atribuie un caracter de „animalitate" (sau de „fiinţă vie") încă din construcţia schematică. Să reflectăm ce anume i s-ar fi întâmplat lui Kant dacă ar fi văzut un ornitorinc. Ar fi avut intuiţia unei multiplicităţi de trăsături care-1 obligau să construiască schema unei fiinţe autonome, nepuse în mişcare de forţe exterioare, care dădeau la iveală o coordonare în propriile-i mişcări, un raport organic şi funcţional între cioc (care-i permite să apuce hrana), labe (care-i permit să înnoate), cap, trunchi şi coadă. Animalitatea obiectului i s-ar fi propus ca element întemeietor al schemei perceptive, nu ca atribuire abstractă (care n-ar fi făcut altceva decât să ratifice conceptual ceea ce schema deja conţinea).[20]

Dacă Kant ar fi putut să observe ornitorincul (morfologie, obiceiuri şi gesturi) aşa cum s-a făcut treptat în secolele următoare, ar fi ajuns probabil la concluzia la care ajunge Gould (1991: 277): acest animal, apărut încă din Mezozoic, înainte de alte mamifere ale epocii Terţiare, şi care n-a mai evoluat deloc, nu reprezintă o stângace încercare a naturii de a produce ceva mai bun, ci este o capodoperă de *design,* un exemplu fantastic de adaptare ambientală, care a permis unui mamifer să supravieţu-

iască şi să prospere în râuri. Blana lui pare făcută anume pentru a-1 ocroti de apa rece, el ştie să-şi ajusteze propria temperatură corporală, toată morfologia lui îl face potrivit ca să se scufunde în apă să găsească hrana ţinând ochii şi urechile închise, membrele anterioare îl fac să înoate bine, cele posterioare şi coada îi servesc de cârmă, faimoşii pinteni posteriori îl fac apt să se întreacă cu alţi masculi în sezonul împerecherilor. Ornitorincul are, în fine, o structură foarte originală, perfect conturată pentru scopurile cărora le este destinată. Dar probabil că Gould n-ar fi putut da această lectură „teleologică" a ornitorincului dacă Kant nu i-ar fi sugerat că „un produs organizat al naturii este acela în care totul e scop şi, reciproc, e şi mijloc" (CG par. 66) şi că produsele naturii se prezintă (spre deosebire de maşini, mişcate de o simplă forţă motrice, *bewegende Kraft),* ca organisme agitate interior de o *bildende Kraft,* o capacitate, o forţă formantă.

Şi totuşi Gould, ca să definească această *bildende Kraft,* n-a găsit ceva mai bun decât să se ia după metafora *design-ului,* care-i un mod de a înjgheba fiinţări nenaturale. Nu cred că Kant ar fi putut să nu-i dea dreptate, chiar dacă făcând astfel s-ar fi descoperit într-o fericită contradicţie. Este pentru că şi Capacitatea de Judecată, odată intrată în scenă ca reflectantă şi teleologică, răstoarnă şi domină întregul univers al cognoscibilului, şi cuprinde orice obiect ce este de gândit, fie şi un scaun. Este adevărat că un scaun, ca obiect al meşteşugului, ar putea fi judecat numai ca frumos, pur exemplu de finalitate fără scop şi universalitate fără concept, sursă de plăcere fără interes, rezultat al unui joc liber al imaginaţiei şi al intelectului. Dar în acest punct puţin lipseşte ca să adăugăm o regulă şi un scop acolo unde am căutat să extragem una, iar scaunul va fi văzut potrivit intenţiei celui care 1-a conceput ca obiect funcţional, finalizat în vederea propriei funcţii, organic structurat în aşa fel ca oricare parte a lui să susţină totul.

Kant e cel care trece destul de dezinvolt de la judecăţi teleologice care privesc fiinţări din natură la judecăţi teleologice privind produsele artificiale. Dacă cineva ar percepe, într-o ţară ce nu-i pare locuită, o figură geometrică, desenată pe nisip, să zicem un hexagon regulat, iată că reflecţia sa, elaborând un
100
concept al acestei figuri, şi-ar da seama cu ajutorul raţiunii, fie şi obscur, despre unitatea principiului de generare al acestui hexagon, şi aşa, conform raţiunii, ar aprecia că nici nisipul, nici marea apropiată, nici vânturile, şi nici animalele cu amprentele lor, pe care le cunoaşte, nici orice altă cauză lipsită de raţiune nu sunt temeiul posibilităţii unei astfel de figuri: pentru că o coincidere cu un astfel de concept, care e posibil numai în raţiune, i s-ar părea atât de contingenţă, că ar fi totuna dacă n-ar exista nici o lege naturală privitoare la aceasta; şi i s-ar părea că prin urmare nu este nici măcar o cauză în natură (care produce efecte în mod pur mecanic) care să poată şi să conţină cauzalitatea pentru un astfel de efect, ci că ar putea-o doar conceptul unui astfel de obiect, ca şi concept pe care doar raţiunea l-ar putea da şi cu care poate confrunta obiectul, şi că prin urmare acel obiect poate fi fără îndoială considerat ca scop, dar nu ca scop natural: deci, ca produs al meşteşugului *(vestigium hominis video)*" (CG § 64).
Kant este cu siguranţă dintre aceia care i-au convins pe filosofi să fie de acord că e permis să construieşti, fără un punct stabil o frază care numără în ediţia Academiei douăzeci şi două de rânduri, dar ne-a povestit bine cum se dezvoltă o abducţie demnă de Robinson Crusoe. Şi dacă cineva ar observa că în acest caz meşteşugul a imitat tot o fugă regulată, care nu e inventată de meşteşug, ci propusă de intuiţii matematice pure, ar ajunge un exemplu care precedă cu puţin citatul de mai sus: unde, ca exemplu de finalitate empirică (opusă celei pure a cercului, care pare să fie conceput cu scopul de a face să se remarce toate demonstraţiile ce se pot deduce din el) se propune o grădină frumoasă, şi bineînţeles o grădină frumoasă în stil franţuzesc, în care meşteşugul prevalează asupra naturii, cu rondurile şi cu aleile ei bine ordonate; şi se vorbeşte de finalitate, empirică, desigur, şi reală, deoarece ştim bine că grădina a fost aranjată potrivit unui scop şi unei funcţii. Se poate spune că vederea grădinii sau a scaunului ca organism finalizat cere o ipoteză mai puţin aventuroasă, pentru că ştiu deja că obiectele artificiale ascultă de intenţia artizanului, în timp ce pentru natură judecata postulează (şi indirect o formativitate, un soi de *natura naturans)* ca pe
101
unica posibilitate pentru a o înţelege. Dar în orice caz şi obiectul artificial nu poate să nu fie abordat de către judecata reflectantă.
Ar fi optimist să spunem că această versiune teleologică a schemei se desfăşoară cu absolută claritate şi în cea de a treia *Critică. A* se vedea de exemplu faimosul paragraf 59 care a făcut să curgă fluvii de cerneală din partea celor ce au încercat să regăsească la Kant elementele unei filosofii a limbajului. întâi de toate se conturează acolo o diferenţă între *scheme,* proprii conceptelor pure ale intelectului, şi *exemple (Beispiele)* care contează pentru conceptele empirice. Ideea în sine n-ar fi lipsită de farmec: în schema câinelui sau a copacului intră în joc idei „prototipale", ca şi cum prin *ostensiunea* unui câine (sau a imaginii unui câine anume) s-ar putea reprezenta toţi câinii. Cu toate acestea ar rămâne de hotărât cum se face că această imagine, care trebuie să mijlocească între multiplul intuiţiei şi concept, nu poate să fie deja întreţesută cu concepte - ca să fie imaginea unui câine *în general* şi nu a câinelui *aceluia.* Şi, încă o dată, care „exemplu" de câine ar mijloci între intuiţie şi concept, dat fiind că pentru conceptele empirice pare chiar că schema ajunge să coincidă tocmai cu posibilitatea de a figura un concept generic?
Deîndată după aceea se spune că exhibarea sensibilă a ceva („ipotipoză") poate

fi *schematică* atunci când unui concept sesizat de intelect îi este dată intuiţia corespunzătoare (şi aceasta e valabil pentru schema cercului, indispensabilă pentru a înţelege conceptul de „farfurie"); dar e *simbolică* atunci când unui concept pe care numai Raţiunea îl poate gândi, neexistându-i intuiţie corespunzătoare, îi este furnizată una în chip de analogie: cum s-ar întâmpla dacă aş voi să reprezint statul monarhic ca pe un trup omenesc. Aici desigur Kant vorbeşte nu numai de simboluri în sensul logico-formal (care pentru el sunt simple „caracterisme"), ci şi de fenomene ca metafora sau alegoria.
Deci între scheme şi simboluri rămâne un hiat. Dacă pentru ornitorinc încă mai pot să spun că primul impact a fost metaforic („cârtiţa acvatică"), nu la fel se poate spune despre câine.
Există un hiat, pe care Kant, cred, încearcă să-1 umple în *Opus Postumum.* Despre care, fără să-i pătrundem întortocheatele labirinturi, se poate spune că acolo Kant încearcă şi mai mult
102

să determine diferitele legi particulare ale fizicii care nu pot fi argumentate numai de categorii. Kant, pentru a putea funda fizica, trebuie să postuleze eterul ca materie care, împrăştiată în tot spaţiul cosmic, se găseşte în toate corpurile şi le străbate.
Percepţiile exterioare, ca material pentru o experienţă posibilă, cărora le lipseşte doar forma conexiunii lor, sunt efectul unor forţe agitatoare (sau motrice) ale materiei. însă, pentru a mijloci aplicarea acestor forţe motrice la raporturile ce se prezintă în experienţă, trebuie identificate legi empirice. Ele nu sunt date a priori, ci necesită nişte concepte *construite* de noi *(selbstgemachte).* Acestea nu sunt concepte date de raţiune sau de experienţă, ci concepte *artificiale.* Sunt *problematice* (şi se aminteşte că o judecată problematică depinde de Postulatul Gândirii Empirice în General prin care ceea ce se acordă cu condiţiile formale ale experienţei este posibil).
Astfel de concepte trebuie să fie gândite ca temei al cercetării naturale. Trebuie deci să se postuleze (în cazul conceptului artificial de eter) un tot absolut ce rezidă în materie.
Kant repetă de diferite ori că acest concept nu e o *ipoteză,* ci un postulat al raţiunii, dar neîncrederea lui în ce priveşte termenul ipoteză are rădăcini newtoniene: într-adevăr un concept (construit, ca să zic aşa, pe nimic) ca face posibilă totalitatea experienţei e o abducţie care recurge, care să explice anumite Rezultate, la o Regulă construită *ex novo.*[2] ^ Să nu ne lăsăm distraşi nici de faptul că postulatul eterului s-a demonstrat mai apoi eronat: a funcţionat destul de bine pentru mult timp, şi abducţiile (să ne gândim la teoria epiciclurilor şi a corpurilor conducătoare de electricitate) se dovedesc bune când ţin mult timp, până când nu intră în scenă o abducţie mai adecvată, mai economică şi mai eficientă.
Aşa cum observă Vittorio Mathieu în legătură cu ultimul Kant, „intelectul face experienţa proiectând structura potrivit căreia forţele motrice ale obiectului pot acţiona". Judecata reflectatoare, în loc să observe (şi din asta să producă scheme), produce scheme ca să poată observa şi experimenta. Şi „o astfel de doctrină merge dincolo de acea *Critică,* prin libertatea pe care o atribuie proiectării intelectuale a obiectului".[22]
103
Cu acest schematism târziu intelectul nu construieşte simpla determinare a unui obiect posibil, ci *face* obiectul, îl *construieşte,* iar în această activitate (prin ea însăşi problematică) procedează prin încercări.[23]
Noţiunea de încercare devine în acest punct crucială. Dacă schema conceptelor empirice e un construct care caută să facă cu putinţă de gândit obiectele din

natură, şi dacă despre conceptele empirice nu se poate da sinteză încheiată vreodată, pentru că în experienţă se pot descoperi mereu note noi ale conceptului (L I § 103), atunci schemele însele nu vor putea fi decât bune de revăzut, failibile, destinate să evolueze în timp. Dacă conceptele pure ale intelectului puteau să constituie un soi de repertoriu intemporal, conceptele empirice nu pot decât să devină „istorice", sau culturale, cum am vrea să spunem. Sau, aşa cum spune Păci (1957: 185), sunt întemeiate nu pe necesitate, ci pe *posibilitate:* „sinteza e imposibilă fără timp şi deci fără schemă, fără imaginea care este întotdeauna ceva mai mult decât simpla proiecţie, ceva nou sau, cum vom spune noi, proiectant, deschis viitorului, posibilului".
Kant nu a „spus" aceasta, dar pare greu să nu o spună dacă ducem până la ultimele sale consecinţe doctrina schematismului. In acest sens, în orice caz, a înţeles Peirce, care hotărât că a pus întregul proces cognitiv sub semnul inferenţei ipotetice, drept care senzaţiile apar ca interpretări de stimuli; percepţiile ca interpretări de senzaţii; judecăţile perceptive ca interpretări de percepţii; propoziţiile particulare şi generale ca interpretări de judecăţi perceptive; teoriile ştiinţifice ca interpretări de serii de propoziţii (cf. Bonfantini şi Grazia 1976: 13).
în faţa infinitei segmentabilităţi a *continuum-ulm,* atât schemele perceptive, cât şi propoziţiile însele referitoare la legile din natură (cum anume este un rinocer, dacă delfinul este un peşte, dacă e cu putinţă să gândeşti eterul cosmic) decupează entităţi sau raporturi care - chiar dacă în grade diferite - rămân totdeauna ipotetice şi supuse posibilităţii failibilismului.
Fireşte, în acest punct şi transcendentalismul va suferi revoluţia lui copernicană. Garanţia că ipotezele noastre sunt „juste" (sau cel puţin acceptabile ca atare până la proba contrarie) nu va

mai fi căutată în acel *a priori* al intelectului pur (chiar dacă şi din el se vor salva formele logice cele mai abstracte), ci în consensul, şi el, istoric, progresiv, temporal, al Comunităţii.[24] Faţă cu riscul failibilismului, transcendentalul se istoricizează şi el, devine o acumulare de interpretări acceptate, şi acceptate după un proces de discuţie, selecţie, respingere.[25] Instabilă întemeiere, aceea bazată pe pseudo-transcendentalul Comunităţii (idee optativă mai mult, nu categorie sociologică): şi totuşi Consensul Comunităţii este cel care ne face astăzi să înclinăm pentru abducţia kepleria-nă mai degrabă decât pentru aceea a lui Tycho Brahe. Fireşte, Comunitatea a prevăzut ceea ce se cheamă probe, dar nu autoritatea probei în ea însăşi este aceea care ne convinge, sau ne reţine s-o falsificăm: ci mai degrabă dificultatea de a pune în dubiu o probă fără să dai peste cap întregul sistem, paradigma care o susţine.
Această detranscendentalizare a cunoaşterii o regăsim, prin explicită influenţă peirceană, în noţiunea lui Dewey de „aserţiune justificată", aşa cum se preferă să se spună astăzi, de *aseribilitate garantată,* şi rămâne prezentă în diferitele concepţii holistice ale ştiinţei. Dar, cu toate că în sensul acesta conceptul de adevăr acceptabil ar depinde de presiunea structurală a unui corp de cunoştinţe interdependente, în interiorul acestui corp ies la iveală mereu fapte, care se prezintă treptat, treptat, şi care apar ca „recalcitrante faţă de experienţă". Şi iată că astfel reapare înlăuntrul unei paradigme unitare şi solidare ceea ce pentru Peirce era dintotdeauna una dintre problemele fundamentale (şi dintre îndatoririle) Comunităţii: cum să recunoască - după ce şi-a bătut capul îndelung şi colectiv în privinţa „nu"-urilor, a rezistenţelor şi a refuzurilor - *liniile de tendinţă* ale *continuum*-ului. Dar la aceasta voi reveni în 2.9.

2.8. Recitire a lui Peirce

S-a spus în 2.2. că probabil Peirce, încercând să se descurce între Ground, judecata perceptivă şi Obiect Imediat, căuta să rezolve, din punctul de vedere al

unei viziuni inferenţiale a
105
cunoaşterii, problema schematismului. Nu cred că, în cursul diferitelor reluări ale temei care parcurg întreaga sa operă, Peirce ne-a dat un răspuns unic şi definitiv. încerca mai multe. Avea nevoie de un concept de schemă dar nu putea să-i găsească modalităţile deja întemeiate şi nu le putea deduce. Trebuia să le descopere „în acţiune", în toiul unei activităţi neîncetate de interpretare. Din care cauză nu ajunge, cred, să te încrezi în filologie, sau cel puţin n-am intenţia s-o fac în rândurile din faţă. Voi încerca mai degrabă să spun cum cred că trebuie citit (dacă vreţi, reconstituit) Peirce, sau să-1 fac să spună ce aş vrea eu să fi spus, pentru că numai în acest caz aş reuşi să înţeleg ce anume voia să spună.
Fumagalli (1995:3) pune în evidenţă, felul cum începând cu 1885 se constată o cotitură în gândirea peirceană. Din aceşti ani categoriile din care „New list" de tinereţe nu mai sunt deduse dintr-o analiză a propoziţiei, ci privesc trei domenii ale experienţei. Există un fel de trecere, aş spune, de la logică la gnoseologie: Ground-ul, de exemplu, nu mai e un predicat, ci o senzaţie. La fel, cel de al doilea moment, cel al indicalităţii, devine un tip de experienţă care are forma *shock-ului,* e un impact cu un individ, cu o *haecceitas* care ajunge să-1 „izbească" pe subiect fără să fie încă o reprezentare. Fumagalli observă că, dacă e aşa, avem o revenire kantiană la nemijlocitul intuiţiei, anterioară oricărei activităţi inferenţiale. Totuşi deoarece această intuiţie, cum vom vedea, rămâne purul sentiment că ceva îmi stă în faţă, ar fi încă lipsită de orice conţinut intelectual şi de aceea (mi se pare) ar putea fi suportul polemicii anticarteziene a lui Peirce tânăr. Ground-ul e o Firstness. Am văzut deja, termenul poate însemna „fundal" (şi ar fi o interpretare înşelătoare) sau „bază" sau „fundament". Este o astfel de bază în sensul procesului cunoscător, nu metafizic, altfel Ground-ul ar fi substanţa, ceva care candidează obscur la a deveni *subjectum-al* unor predicaţii. în schimb, apare el însuşi ca predicat posibil, mai mult ca un „e roşu" decât ca un *„acesta* e roşu". Suntem încă înainte de întâlnirea cu ceva care ne rezistă, suntem pe punctul de a intra în Secondness, dar nu suntem încă acolo. La un moment dat Peirce ne spune că e „pura *species",* dar nu cred că se poate înţelege
706
termenul în sensul său scolastic: trebuie înţeles în sensul său curent, ca aparenţă, asemuire (Fabbrichesi 1981: 471). De ce Peirce îl numeşte icon, şi asemuire *(likeness),* şi spune că are natura unei idei? Cred că se-ntâmplă asta pentru că Peirce creşte în tradiţia greco-occidentală, pentru care cunoaşterea trece întotdeauna printr-o viziune. Dacă Peirce s-ar fi format în cultura ebraică, ar fi vorbit de un sunet, de o voce.

2.8.1. Ground-ul, 'qualia' şi iconismul primar

Şi în fond ce anume are vizual senzaţia nemijlocită de căldură, care e Firstness cu acelaşi drept ca şi o senzaţie de roşu? în amândouă cazurile avem deocamdată ceva insesizabil, aşa încât Peirce, cu o expresie foarte „tandră", spune că ideea lui First este „so tender that you cannot touch it without spoiling it" (CP 1. 358).
Dar ca atare, Ground trebuie văzut şi din punctul de vedere al realismului lui Peirce şi din punctul de vedere al teoriei lui despre icon. Din punctul de vedere al realismului peircean, Firstness este o prezenţă „such as it is", nimic altceva decât un caracter pozitiv (CP 5.44).[26] E o „quality of feeling", ca o culoare purpurie simţită fără nici un sens de început sau de sfârşit al experienţei, fără nici o autoconştiinţă distinctă de sentimentul culorii, nu e un obiect, şi nici nu este iniţial inerentă nici unui obiect recognoscibil, n-are nici o generalitate (CP 7.530). El *este* şi ne face să trecem la Secondness, fie prin faptul că ne dăm

seama de coexistenţa mai multor calităţi care deja se opun reciproc înainte de a ni se opune *nouă* (7.533), fie pentru că în momentul acela trebuie totuşi să spunem că ceva este. Din acel moment deja poate să se declanşeze interpretarea, dar înainte, nu îndărăt. Totuşi, apărând, el este încă „mere maybe" (CP 1.304), potenţialitate fără existenţă (CP 1.328), simplă posibilitate (CP 8.329), în orice caz posibilitate a unui proces perceptiv, „not raţional, yet capable of rationalisation" (CP 5.119). „Nu poate fi gândit în mod articulat; afirmaţi-1, şi veţi fi pierdut deja caracteristica-i inocenţă; Pentru că aserţiunea implică totdeauna

negarea a altceva... Amintiţi-vă numai că orice descriere a lui poate fi falsă" (CP 1.357).[27]

Aici Peirce nu e kantian: nu se îngrijeşte deloc să descopere în intuiţie o multiplicitate. Dacă există acolo intuiţie primară, ea e absolut simplă. îmi închipui că alte atribute, după primul roşu, primul cald, prima senzaţie de duritate, se pot adăuga apoi, în procesul inferenţial care îi urmează; dar începutul e absolut punctual. Cred că, atunci când Peirce spune că Ground-ul e o calitate, ar vrea să spună ceea ce filosofia defineşte şi astăzi ca fenomenul de *qualia* (cf.Dennett 1991).

Dramaticei probleme a ceea ce numim *qualia,* Ground-ul îi arată toate antinomiile: cum poate să fie pură posibilitate, anterioară oricărei conceptualizări, şi totuşi să devină predicat, un *general* predicabil al multor obiecte diferite - cu alte cuvinte, cum poate fi o senzaţie de alb un pur *album* care precede până şi recunoaşterea obiectului de care este inseparabil, şi cu toate acestea să fie nu numai nominabil, ci şi predicabil ca *albedo* al unor obiecte diferite? Şi, ulterioară problemă pentru Peirce, cum e posibil ca o astfel de calitate şi posibilitate pură (cum am menţionat în 2.2) să nu poată să fie nici criticată şi nici pusă sub semnul întrebării?

Să începem de la ultima problemă. în privinţa unei calităţi Peirce nu vorbeşte încă de judecată perceptivă, ci de un simplu „ton" al conştiinţei, şi tocmai acest ton este cel pe care el îl defineşte ca rezistând la orice critică posibilă. Peirce nu ne spune nici că o senzaţie de roşu e „infailibilă", ci că, odată ce a fost, chiar dacă pe urmă ne dăm seama că greşisem, rămâne indiscutabil că a fost (cf. Proni 1992, 3.16.1). Există un exemplu în CP 5.142 unde se vorbeşte de ceva care în primă instanţă mi-a apărut ca de un alb perfect şi pe urmă, într-o serie de comparaţii succesive, îmi apare ca un alb murdar. Peirce ar fi putut să dezvolte exemplul şi sa-mi vorbească de o gospodină care într-un prim moment percepe cearşaful abia spălat ca fiind foarte alb, dar pe urmă, comparându-1 cu un altul, admite că cel de al doilea e mai alb decât primul. Să nu se creadă că e întâmplătoare sau răutăcioasă referirea la schema canonică pentru publicitatea

televizivă a detergenţilor: Peirce înţelegea să vorbească tocmai despre această problemă.

Faţă cu publicitatea detergentului, Peirce ne-ar fi spus că gospodina şi-a dat seama la început de albeaţa primului cearşaf („ton" pur al conştiinţei); apoi, odată trecută la recunoaşterea obiectului (Secondness) şi începând o comparare hrănită de inferenţe (Thirdness), descoperind că albeaţa cearşafului se prezintă în nişte *grade,* poate să afirme că al doilea cearşaf este mai alb decât primul, dar în acelaşi timp nu poate şterge impresia precedentă, care, ca pură calitate, *a fost:* şi de aceea spune „credeam *(înainte)* că cearşaful meu este alb, dar *acum,* când l-am văzut pe al ei, etc."

Dar - şi ajungem la prima problemă - în cursul acestui proces, gospodina, comparând diferitele gradări ale acelui *album* care iniţial era pură posibilitate de conştiinţă, sau reacţionând la *album-ul* a cel puţin două cearşafuri diferite, a

trecut la predicatul de *albedo,* adică la un *general,* care se poate numi şi pentru care există un Obiect Imediat. Vom putea spune că una e să simţi un obiect ca roşu, fără măcar să fi avut conştiinţa că suntem în faţa a ceva exterior conştiinţei, şi alta e să efectuezi pre-sciziunea prin care se predică acelui obiect calitatea de a fi roşu.
Dar cu aceasta încă nu s-ar fi răspuns la o serie de întrebări. Vom fi lămurit despre *ce anume* înţelegea Peirce să vorbească, dar nu *cum* explica el procesul despre care vorbea. Cum se întâmplă ca o pură calitate (Firstness), care ar trebui să fie punctul de plecare imediat şi nereiat al oricărei percepţii succesive, poate să funcţioneze ca predicat, şi deci să fi fost deja numit, dacă signitatea se instaurează numai în Thirdness? Şi cum se întâmplă dacă, fiece cunoaştere fiind inferenţă, avem un punct de plecare care inferenţial nu poate fi, deoarece se manifestă nemijlocit fără ca măcar să poată fi discutat sau negat?
De exemplu, Ground-ul n-ar trebui să fie nici măcar un icon, dacă icon e asemănare, pentru că nu poate avea raporturi de asemănare cu nimic, decât de sine însuşi. Aici Peirce oscilează între două noţiuni: pe de o parte, am văzut, Ground-ul e o idee, o diagramă scheletică, dar dacă e aşa, este deja Obiect Imediat, deplină realizare a lui Thirdness; pe de altă parte, el e o Likeness
109
care nu seamănă cu nimic. El doar îmi spune că senzaţia pe care o simt într-un fel oarecare emană de la Obiectul Dinamic.
în acest caz trebuie să eliberăm (şi chiar în pofida lui Peirce, din când în când, schimbându-se ca termen, ne răstoarnă ideile) conceptul de asemănare de cel de comparaţie. Comparaţia se dă în raporturile de *similitudine,* când pe baza unei proporţii puse noi spunem, de exemplu, despre un graf, că exprimă anumite relaţii pe care trebuie să le presupunem în obiect. Similitudinea (deja împletită cu legi) explică cum ar funcţiona *hipoiconii,şi* cum diagramele, desenele, tablourile, partiturile muzicale, formulele algebrice. Dar iconul nu este explicat spunând că este o asemănare, şi nici spunând că este o similitudine. Iconul este fenomenul care fundează orice posibilă judecată de asemănare, dar nu poate fi fundat de ea.
Deci ar fi înşelător să gândim iconul ca o „imagine" mentală ce reproduce calităţile obiectului, pentru că în acest caz ar fi uşor de abstras din multe imagini particulare o imagine generală, aşa cum într-un fel din atâtea păsări sau din atâţia copaci se abstrage (oricum s-ar petrece asta) o idee de pasăre sau de copac în general. Nu vreau să spun că nu trebuie admise imagini mentale sau că în unele momente Peirce s-a gândit la icon în termeni de imagine mentală. Spun că pentru a concepe conceptul de iconism primar, acela care se instaurează în momentul Ground-ului, se cere să abandonăm până şi noţiunea de imagine mentală.[28]
Să încercăm să eliminăm faptele mentale, şi să facem mental mai degrabă un experiment. Abia m-am deşteptat şi, încă adormit, pun cafetiera pe foc. Probabil că am dat gazul prea tare, s-au n-am pus bine cafetiera unde trebuie, dar fapt e că s-a înfierbântat prea tare şi toarta, şi atunci când iau cafetiera ca să torn cafeaua, sar ca ars. Nu mai citez şi înjurăturile de rigoare, îmi protejez degetele, şi torn cafeaua. Sfârşitul poveştii. Dar în dimineaţa următoare fac aceeaşi greşeală. Dacă va trebui să verbalizez cea de a doua experienţă, aş spune că am pus *aceeaşi* cafetiera pe foc şi că am tras de aici *aceeaşi* senzaţie dureroasă. în realitate cele două tipuri de recunoaştere sunt diferite. A stabili că cafetiera e *aceeaşi* este efect al unui complex de inferenţe (deplin Thirdness): aş putea să am (cum şi am) două
110
cafetiere de acelaşi tip, una mai nouă şi cealaltă mai veche, iar a stabili pe care dintre cele două am luat-o implică o serie de recunoaşteri şi de conjecturi

asupra unor caracteristici morfologice ale obiectului, şi până şi amintirea locului unde am pus-o cu o zi înainte.
Dar „a simţi" că ceea ce simt astăzi e *acelaşi* lucru (cu neglijabile variaţiuni de intensitate termică) cu ceea ce am simţit ieri, aceasta e o altă socoteală. Eu sunt destul de sigur că am avut *aceeaşi* impresie de tresărire, sau mai bine zis încerc o senzaţie termică dureroasă pe care într-un fel o *recunosc* ca *asemănătoare* cu aceea din ziua precedentă.
Nu cred că pentru a realiza această recunoaştere s-ar cere multe inferenţe. Soluţia cea mai comodă ar fi că experienţa precedentă mi-a lăsat în circuitele neuronice o „urmă". Există însă riscul să consider deja această urmă ca pe o schemă, un prototip al senzaţiei, o regulă pentru a recunoaşte senzaţii asemănătoare. Să acceptăm chiar o idee care circulă în mediile neo-conexionismului, prin care nu e necesar ca reţeaua neurală să construiască un prototip al categoriei, şi nu există distincţie între regulă şi date (memoria stimulului şi memoria regulii ar avea, adică, aceeaşi configurare, acelaşi *pattern* neural). în chip şi mai modest, s-ar putea accepta că, în momentul în care am simţit senzaţia de durere, s-a activat în aparatul meu nervos un punct care e acelaşi ce se activase cu o zi înainte şi că acest punct, activându-se, într-un fel m-a făcut să simt, împreună cu senzaţia termică, o senzaţie de „din nou". Nu sunt sigur că trebuie măcar presupusă o memorie, decât în sensul în care dacă o dată am suferit o traumă într-o parte a trupului, trupul a păstrat „memoria" ofensei şi, la o nouă traumă, reacţionează în alt mod decât dacă ar fi fost lovită o parte ce este încă virgină. Iată, e ca şi cum prima dată eu am simşit o senzaţie de „cald"j şi a doua oart senzaţie de „cald"$_2$.
Gibson (1966: 278), care consideră şi el ca destul de motivată şi, la urma urmei, comodă ideea că senzaţia lasă o urmă, şi că *input-ul* prezent trebuie într-un fel să reactiveze urma depozitată de experienţa precedentă, observă totuşi că o explicaţie alternativă ar fi aceea că judecata de asemănare între stimuli reflectă o acordare a sistemului perceptiv la invariantele stimulului

informativ. Nici o urmă, nici o „schemă" preventivă, pur şi simplu ceva pe care nu putem să nu-1 numim *adecvare.*
Nu e că am căzut din nou într-o teorie a cunoaşterii (sau cel puţin a vestibulului ei senzorial) ca *adequatio.* Este vorba de o simplă adecvare între stimul şi răspuns, şi de aceea nu trebuie să înfruntăm toate paradoxurile unei teorii a adecvării la nivelurile cognitive superioare, prin care, dacă percepând un câine îl găsim adecvat schemei noastre de câine trebuie să ne întrebăm pe ce baze se întemeiază judecata de adecvare, şi căutând modelul adecvării se intră în spirala celui de al Treilea Om. Nu, această identitate, această corespondenţă statistică între stimul şi răspuns ne spune că răspunsul este exact acela provocat de stimul.
Ce înseamnă în acest caz adecvarea? Presupunem că cineva reuşeşte să înregistreze procesul care se desfăşoară în sistemul nostru nervos ori de câte ori primim acelaşi stimul, şi că înregistrarea are întotdeauna configurarea x. Vom spune atunci că x corespunde adecvat stimulului şi că este iconul lui. Deci spunem că iconul dă la vedere o *asemănare* cu stimulul.
Această adecvare pe care am hotărât să o numim asemănare nu are nimic (încă) de a face cu o „imagine" care să corespundă punct cu punct caracteristicilor obiectului sau ale câmpului stimulant. Aşa cum aminteşte Maturana (1970: 10) două stări de activitate într-o celulă nervoasă dată pot fi considerate ca *aceleaşi* (sau ca *echivalente)* dacă „aparţin aceleiaşi clase" şi sunt definite de acelaşi *pattern* de activitate, fără a trebui să aibă natura unei hărţi cu corespondenţe punct cu punct. Să luăm de exemplu ca bună legea lui Fechner, prin care intensitatea unei senzaţii e proporţională cu logaritmul excitatorului fizic. Dacă

ar fi aşa, şi dacă proporţia ar fi constantă, intensitatea excitaţiei ar fi iconul excitatorului (în formula S = K *log* R semnul de egalitate ar exprima relaţia de asemănare iconică).
Cred că iconismul primar, pentru Peirce, stă în această corespondenţă prin care stimulul este în chip *adecvat* „reprezentat" de acea senzaţie, .şi nu de o alta. Această adecvare nu se cere explicată, se cere doar recunoscută. Iată cum în acest sens iconul este cel care devine parametrul asemănării şi nu invers. Dacă din acel moment înţelegem să vorbim despre alte relaţii
112
mai complexe de asemănare, sau de relaţii calculate de similitudine, pe modelul acelei asemănări primare care e iconul stabilim ce va să zică, evident, în sens mai puţin nemijlocit, rapid, indiscutabil, a fi *similar-cu.*[29]
în 6.11 vom vedea că un raport de felul acesta, nemediat, indiscutabil (tot cu condiţia să nu intervină elemente capabile să „înşele" simţurile), se constată şi cu imaginea speculară. Dar în rândurile de faţă prefer să evit trimiterea la o imagine de orice natură tocmai pentru a elibera noţiunea de iconism de legătura ei istorică cu imaginile vizuale.

2.8.2. Pragul inferior al iconismului primar

Dacă e posibil să definim iconismul primar în termeni nementali, este pentru că în interiorul gândirii peirceene se încrucişează două perspective, diferite, dar reciproc dependente: aceea metafizico-cosmologică şi aceea cognitivă. E sigur că, dacă nu se citeşte în cheie semiotică, metafizica şi cosmologia lui Peirce rămân incomprehensibile; dar la fel s-ar putea spune despre semiotica sa faţă de cosmologia sa. Categorii ca Firstness, Secondness, Thirdness, şi însuşi conceptul de interpretare, nu definesc numai nişte *modi significandi,* adică nişte modalităţi de cunoaştere a lumii: sunt şi *modi essendi,* moduri în care lumea *se comportă,* procedee cu ajutorul cărora lumea, în cursul evoluţiei, se interpretează pe ea însăşi.[30]
Din punct de vedere cognitiv iconul, văzut în natura sa de pură calitate, stare de conştientă, absolut irelată, este o Likeness pentru că e egal (adecvat) cu ceea ce i-a stimulat naşterea (şi este astfel chiar dacă nu este încă comparat cu propriu-i model, chiar dacă nu e încă văzut în conexiune cu nici un obiect exterior simţurilor). Din punct de vedere cosmologic iconul e disponibilitatea naturală a ceva de a se *încastra* cu un alt lucru. Dacă Peirce ar fi ajuns la cunoştinţa teoriei codului genetic, ar fi considerat cu siguranţă iconic raportul care permite unor lanţuri de baze azotate să producă succesiuni de aminoacizi, sau unor triplete de ADN să fie substituite de triplete de ARN.
IU
Vorbesc acum de ceea ce în *Tratat* (0.7) defineam ca fiind „pragul inferior al semioticii" excluzându-1 dintr-o discuţie în care se încerca să se elaboreze o semiotică a raporturilor culturale, unica ce avea un sens dacă se considera Obiectul Dinamic ca *terminus ad quem* al proceselor de semnificare şi de referinţă. Dar aici considerăm acum Obiectul Dinamic ca *terminus a quo,* şi de aceea această semioză naturală *{a parte objecti)* trebuie să fie luată în considerare.
Cu toate precauţiile cazului: nu încerc deloc să repudiez distincţia (ce rămâne de bază) între semnal şi semn, între procesele diadice de stimul-răspuns şi procese triadice de interpretare, astfel încât numai în deplina expansiune a triadicităţii ies la iveală fenomene ca semnificat, intenţionalitate, interpretare (oricum am dori să le considerăm). Admit însă aici, împreună cu Prodi (1977) că pentru a înţelege fenomenele culturale superioare, care, evident, nu se nasc din nimic, trebuie să acceptăm că există nişte „baze materiale ale semnificării" şi că astfel de baze stau tocmai în această dispunere către întâlnirea şi interacţia pe care o putem vedea ca prima apariţie (nu încă cognitivă şi nu desigur mentală) a

iconismului primar.
în acest sens condiţia elementară a semiozei ar fi o stare fizică prin care o structură e dispusă să interacţioneze cu o alta (Prodi ar fi spus: „e dispusă să fie *citită* de"). într-o dezbatere desfăşurată între imunologi şi semioticieni, şi în care imunologii susţineau că la nivel celular se petreceau fenomene de „comunicare" (Secarz et al. 1988), miza era de a decide dacă unele fenomene de „recunoaştere" din partea limfocitelor în sistemul imunitar puteau fi tratate în termeni de „semn", „semnificat", „interpretare" (vezi, între altele, aceeaşi problemă în Edelman 1992, III, 8). Rămân tot precaut în a extinde dincolo de pragul inferior al semiozei termeni care indică fenomene cognitive superioare; dar e sigur că e nevoie să postulăm ceea ce acum numesc eu iconism primar ca să explicăm de ce şi cum „limfocitele T au capacitatea de a distinge macrofagele infectate de cele normale pentru că *recunosc* ca semne de anormalitate mici fragmente de bacterii pe suprafaţa macrofagului" (Eichmann 1988: 163). Să eliminăm chiar, din acest context cuvântul „semne", să recunoaştem unor
114
termeni ca „a recunoaşte" o valoare metaforică (refuzând/respingând ideea că o limfocită recunoaşte ceva aşa cum recunoaştem noi chipul părinţilor noştri), să ne abţinem de a comenta faptul că pentru mulţi imunologi limfocită face şi nişte „alegeri" faţă de nişte situaţii alternative: rămâne faptul că, în situaţia citată, doi *ceva* se întâlnesc pentru că sunt *adecvaţi* unul altuia, *aşa cum şurubul e adecvat filetului.*
Comenta Prodi (1988: 55) în cursul aceleiaşi dezbateri: „o en-zimă... selecţionează propriu-i substrat dintre un număr de molecule fără însemnătate cu care poate veni în coliziune: reacţionează şi formează un complex numai cu propriii parteneri moleculari. Acest substrat este un *semn* pentru enzimă (pentru enzima *sa).*
Enzima explorează realitatea şi găseşte ceea ce corespunde propriei ei forme: e o broască ce caută şi găseşte propria-i cheie, în termeni filosofici, o enzimă e un cititor care 'categoriseşte' realitatea determinând mulţimea tuturor moleculelor care pot în chip factual să reacţioneze cu ea... Această semiotică (sau proto-semiotică) este baza caracteristică a întregii organizări biologice (sinteză proteică, metabolism, activitate hormonală, transmitere de impulsuri nervoase, şi aşa mai departe)". încă o dată, m-aş abţine să folosesc termeni ca „semn", dar e neîndoios că în faţa acestei broaşte care-şi caută propria-i cheie ne aflăm în faţa unei proto-semiotici, şi exact acestei dispoziţii proto-semiotice aş tinde să-i dau numele de iconism primar natural.
De fiecare dată când m-am întrebat cum aş fi reorganizat *Tratatul* dacă ar fi trebuit să-1 rescriu acum, îmi spuneam că aş fi început cu sfârşitul, adică punând la început partea despre modurile de producere semnică. Era un mod pentru a decide că ar fi fost interesant să încep pornind de la ceea ce se întâmplă când, supuşi presiunii Obiectului Dinamic, decidem să-1 considerăm *terminus a quo.* Dacă ar trebui să încep cu sfârşitul, m-aş găsi în faţa acelei tratări în care (luându-mi reperele de la Volli 1972) identificam între primele modalităţi de producere (şi de recunoaştere) semnică *congruenţele,* adică calcurile (ECO 1975, 3.6.9.).
Pe atunci mă interesa cum anume, pornind de la un calc, unde fiecărui punct din spaţiul fizic al unui dispozitiv de imprimat, „transformând de-a-ndaratelea" se putea induce natura dispo-
115
zitivului. Porneam de la exemplul măştii mortuare pentru că eram interesat de obiect ca *terminus ad quem* al unui proces deja conştient de interpretare, de recunoaştere a unui semn. Eram interesat în aşa măsură de raportul de construire al unui *conţinut* posibil al semnului, încât eram dispus să consider şi

cazuri de interpretare a unei măşti mortuare care nu era astfel, ci era simularea unei tiparniţe inexistente. Acum e de ajuns să reluăm exemplul şi să focalizăm atenţia nu pe momentul în care se „citeşte" calcul, ci pe cel în care el se produce (şi se produce singur, fără acţiunea unei fiinţe conştiente care intenţionează să producă un semn destinat interpretării, o expresie care apoi va trebui să fie corelată cu un conţinut).
Vom fi aşadar la un început, încă presemiotic, în care ceva este apăsat peste altceva. Numai în sens teoretic, cine ar regăsi acel *concav* pe care ceva *convex* 1-a produs, ar putea să proiecteze în sens invers, încercând să inducă din ceea ce este acum ceea ce putea să fi fost la început, şi căruia ceea ce este acum îi poate fi înţeles ca amprentă, şi deci icon. Dar în acest moment ar interveni o obiecţie.
Dacă aşa va trebui considerat iconismul primar, cum s-ar putea defini momentul lui Firstness prin metafora calculului sau a amprentei, care prevede un agent imprimanţ, şi deci un contact originar, o confruntare, o adecvare *defacto,* între două elemente? Am fi deja, chiar prin asta, în Secondness. Să ne gândim la procesul de transmitere al patrimoniului genetic, despre care se vorbea puţin mai înainte: acolo se petrec chiar fenomene *sterice,* substituiri în incastru, şi de aceea am avea un raport stimul-răspuns care are deja de a face, din punct de vedere peircean cu Secondness. Dar Peirce ar fi fost probabil primul care să fie de acord: el a repetat de mai multe ori că Firstness poate fi *prescin-dată* (logic) de către Secondness, dar nu poate să *intervină* în absenţă (cf. Ransdell 1979: 59). Deci vorbind de iconism primar ca şi calc nu vorbim de incastrări efectuate, ci de *predispunere la incastru,* de „asemănare"'prin complementaritate a unui element faţă de un element *de-venit.* Iconismul primar natural ar fi calitatea proprie a unor amprente care nu au găsit încă (în mod necesar) imprimantul lor, dar sunt gata să-1 „recunoască". Dar dacă

am şti că această amprentă e gata să-şi primească propriul imprimanţ, şi am cunoaşte modalităţile imprimantului ce trebuie să vină (legea naturală prin care numai cutare şurub se poate înşuruba în cutare filet) iată că am putea (în caz că acea amprentă ar fi teoretic văzută ca semn) să scoatem din amprentă forma imprimantului. Exact în acelaşi fel în care (cum vom spune mai jos) în cursul procesului perceptiv din acea senzaţie irelată numită în altă parte Ground se poate construi Obiectul Imediat a ceva care ar trebui să posede, printre altele, şi calitatea respectivă.
Poate părea paradoxal să vorbim de icon, care pentru Peirce e moment prim al unei evidenţe absolute, ca de pură dispunere -la, într-un fel ca de pură absenţă, imagine a ceva ce nu este încă. S-ar părea că acest icon primar ar fi ceva ca o gaură, o entitate despre care s-a discutat recent, dat fiind că e ceva despre care avem experienţă cotidiană şi pe care totuşi îl definim cu greu, şi care poate fi recunoscut numai ca lipsă în interiorul a ceva care e totuşi prezent (cf. Casaţi şi Varzi 1994). Şi totuşi tocmai din acel a-nu-fi se poate deduce formatul „dopului" care l-ar putea închide. Dar fiindcă vorbind de găuri deja se intră în metafizică (şi s-a spus că nu se poate înţelege iconismul decât în termeni iniţial metafizici), aş vrea să amintesc o altă pagină de metafizică, textul în care Leibniz vorbea de unu şi de zero *(De organo sive arte magna cogitandi)* şi identifica două concepte fundamentale: „Dumnezeu însuşi este de altfel nimicul, altfel spus, privaţiunea; ceea ce este demonstrat de o miraculoasă asemănare". Similitudinea era calculul binar unde „cu o minunată metodă se exprimă în acest fel toate numerele cu ajutorul Unităţii şi al Nimicului".
E singular faptul că, discutând despre ce este iconul (înrolat dintotdeauna în armata analogicului) trebuie să faci recurs la textul întemeietor al viitorului calcul digital, şi să te pomeneşti traducând conceptul de icon în termeni

booleeni. Dar în termeni de dialectică între prezenţă şi absenţă poate fi definită posibilitatea oricărui fenomen steric, inclusiv mirabila adecvare dintre o gaură şi dopul ei. Regăsind, prin definirea celei mai puţin „structurate" dintre experienţe, întâietatea iconică, principiul structural
117
prin care „fiece element contează întrucât nu e celălalt pe care, evocându-1, îl exclude" (cf. Eco 1968, 2ª ed.:xii).
Fireşte, odată acceptată această presupunere, se pot înfrunta acele situaţii aflate la jumătatea drumului între iconism natural primar şi sisteme cognitive ne-umane, cum ar fi cazurile de recunoaştere şi de mimetizare printre animale, cal de bătaie (şi niciodată n-a existat metaforă mai adecvată) al specialiştilor din zoosemiotică.[31] Toate aceste fenomene, pe care personal mă împotriveam să le consider semiozice pentru că-mi par că se situează mai mult de partea reacţiei *diadice* (stimul-răspuns) decât a celei *triadice* (stimul - lanţ al interpretărilor - eventual interpre-tant logic final), îşi capătă acum întregul lor relief în momentul în care este vorba (văzând Obiectul Dinamic ca pe un *terminus a quo)* să găsim o bază (şi o preistorie) acelui moment iconic iniţial al procesului cognitiv despre care ne vorbeşte Peirce.
Altfel nu s-ar putea nici măcar explica în ce sens acest iconism primar se leagă, pentru Peirce, de datitatea acelui multiplu al intuiţiei kantian care constituie „cheagul dur" al procesului cunoscător; şi nu s-ar explica nici ferma încredere ce-1 împingea pe Kant să-şi întărească a sa „confutaţie a idealismului".

2.8.3. Judecata perceptivă

Odată recunoscut iconismul primar, trebuie să ne întrebăm cum anume, pentru Peirce, în trecerea de la Ground la Obiectul Nemijlocit, el este reelaborat şi transformat la niveluri cognitive superioare. Trecut la universul simbolicului, cel care era irezistibilul „realism" de bază este pus în chestiune, sau altfel spus, este supus activităţii interpretării.
Momentul iconic stabileşte că totul pleacă de la o evidenţă, fie ea şi imprecisă, de care se cere să se dea cont; şi această evidenţă este pură Calitate care într-un fel provine de la obiect. Dar faptul că provine deja obiect nu oferă nici o garanţie „adevărului" ei. Nu este, ca icon, nici adevărată, nici falsă: „făclia adevărului" va trebui să mai treacă prin multe mâini. Este condiţia prin care o pornim la drum pentru a spune ceva.
118
în timpul mersului, şi chiar din primele clipe ale lui, până şi acel iconism primar poate fi supus scrutării, pentru că aş fi putut să primesc stimulul în astfel de condiţii (exterioare sau interioare) încât să-mi „înşele" terminaţiile mele nervoase. Dar aici suntem deja într-o fază superioară a elaborării, nu mai avem doar un Ground la care să răspundem, avem mai multe de pus la un loc, şi deci de interpretat unul în lumina altuia.
Este fiindcă acest iconism primar, pentru Peirce, rămâne nu atât o probă realistă a existenţei obiectului, cât un postulat al realismului său fundamental. Dat fiind că el neagă orice putere intuiţiei şi afirmă că orice recunoaştere se naşte dintr-o cunoaştere anterioară, nici măcar o senzaţie irelaţionată, termică, sau vizuală, oricum ar fi ea, nu poate fi recunoscută decât punând deja în joc un proces inferenţial care, oricât de instantaneu şi de inconştient, îi verifică atendibilitatea. De aceea un astfel de punct de plecare, care precedă până şi ceea ce pentru Kant ar fi fost intuirea multiplului, poate fi definit în termeni logici şi nu net identificat în termeni gnoseologici.
Certitudinea oferită de Ground nu e nici proba că ceva real ne stă în faţă (pentru că e încă un pur *may-be),* ci ne spune cu ce condiţie s-ar putea accepta ipoteza că ne găsim în faţa a ceva real, şi că acest ceva este aşa-şi-aşa (cf. Oehler 1979: 69). într-adevăr încă din *New List* se spunea că „the ground is the seif

abstracted from the concreteness which implies the possibility of an other" (WR 2: 55), şi să traducă fiecare engleza foarte rea a lui Peirce cum i se pare, dar să reflecte asupra acestui punct. Firstness anunţă că *e posibil* să fie ceva. Pentru a spune că este, că ceva îmi rezistă, se cere să fi intrat deja în Secondness. Abia în Secondness ne *izbim* cu adevărat de ceva. în fine, trecând la Thirdness, care implică generalizare, ne îndreptăm către Obiectul Imediat. Dar, fiindcă aceasta mi-a deschis calea universalului, nu-mi mai garantează că acel ceva este, sau că nu este un construct al meu.[32] Şi totuşi va rămâne în Obiectul Imediat (căruia Peirce în varii reluări-îi subliniază aspectul iconic) ca o „memorie" a acelei asigurări oferite de iconismul primar - care e şi concepţie kantiană încă, afară doar că la Peirce

779

asigurarea, permisă de ceva care precede intuiţia multiplului, este însă garantată numai de inferenţa perceptivă.

Astfel, într-o zonă vagă şi mlăştinoasă dintre Firstness, Secondness şi Thirdness, începe procesul perceptiv. Spun *proces* (ceva în mişcare), nu judecată, care sugerează concluzie şi odih-nire. Fiind proces, nu ne vom mai putea mulţumi cu el, pentru a da seamă prin el, de o schemă stimul-răspuns. Va trebui să facem să intre în joc acele fapte mentale pe care le exclusesem din tentativa de a defini într-un fel iconismul primar. Că însă pentru Peirce acestea pot fi fapte „quasi-mentale", în sensul că o teorie a interpretării poate fi stabilită în mod formal, fără să ţină cont de o minte în care să se petreacă, aceasta e o altă discuţie. în acest punct „ficţiunea" a ceva care să funcţioneze ca o minte se dovedeşte indispensabilă. Faptul care ne explică procesul perceptiv este acela că, atunci când voi fi ajuns să calmez, sau să opresc pentru un moment, procesul, după ce mă voi fi lămurit că ceea ce am în faţă este o farfurie caldă (albă sau circulară), voi fi pronunţat deja o judecată perceptivă.

Există o serie de texte din primii ani ai secolului al XX-lea în care Peirce repetă ceea ce înţelege prin judecata perceptivă (CP 7.615-688). Feeling-ul, pura Firstness, este cunoştinţa într-un moment de absolută şi intemporală singularitate; dar deja din acest prim moment se intră în Secondness, se atribuie primul icon unui obiect (sau măcar unui ceva care ne stă în faţă), şi avem senzaţia, moment intermediar între primitate şi secundari-tate, între icon şi indice. Primul stimul, pe care tocmai îl „lucrez" ca să-1 integrez într-o judecată perceptivă, e indice al faptului că există ceva de perceput. Voi fi întors poate ochii către ceva, fără ca nici o intenţie să mă anime, şi ceva s-a impus atenţiei mele. Văd un scaun galben cu o pernă verde: să se observe, sunt deja dincolo de Primitate, acum opun două calităţi, sunt pe cale să trec la un moment de o mai mare concreteţe. Mi se conturează ceea ce Peirce numeşte un *percept* şi care nu e încă o percepţie deplină. Peirce avizează că s-ar putea numi ceea ce văd eu „imagine", dar ar fi o îndepărtare, pentru că cuvântul m-ar face să mă gândesc la un semn care ar ţine locul lui însuşi, pur şi simplu „bate la uşa sufletului meu şi stă în prag" (CP 7. 619).

120

Sunt „forţat" să admit că ceva apare, dar acest ceva este încă, chiar aşa, aparenţă obtuză, nu adresează nici un apel raţiunii. Este pură individualitate, în ea însăşi „stupidă".

Numai în acest moment intră în joc judecata perceptivă, şi suntem în Terţitate.[33] Când spun *acela e un scaun galben,* am construit deja pe calea ipotezei o judecată asupra perceptului prezent. Această judecată nu „reprezintă" perceptul, tot astfel cum perceptul nu-i era nici măcar premisa, pentru că nu era nici măcar o propoziţie. Orice afirmaţie despre caracterul perceptului este deja responsabilitate a judecăţii perceptive, este judecata care garantează perceptul, şi nu viceversa. Judecata perceptivă nu e o copie a perceptului (cel mult, zice

Peirce, îi este un simptom, un *indice);* judecata perceptivă nu se mai mişcă pe pragul acela în care primitate şi secunditate se confundă, deja, afirmă acum că ceea ce văd e adevărat. Judecata perceptivă are o libertate inferenţială pe care perceptul, stupid şi zadarnic, nu o are.
Dar mai mult de atât. E evident că pentru Peirce judecata perceptivă, în actul de a afirma că scaunul e galben, prezervă o urmă a iconicităţii primare. Şi totuşi o *desingularizează:* „Judecata perceptivă spune fără nici o grijă că scaunul acela e galben. Care ar fi nuanţa lui aparte, tenta, puritatea galbenului, asta nu ia în considerare. Perceptul este în schimb aşa de scrupulos de specific, încât redă scaunul acela independent de oricare alt scaun din lume; sau cel puţin aşa ar face, dacă ar putea să-şi permită comparaţii" (CP 7. 633).
E dramatic să vedem cum deja în judecata perceptivă iconismul primar (pentru care galbenul era *acel* galben) se topeşte într-o egalitate generică *{acel* galben este ca *toate* celelalte galbenuri pe care le-am văzut). Senzaţia individuală s-a transformat deja în clasă de senzaţii „asemănătoare" (dar asemănarea acestor senzaţii nu mai e de aceeaşi calitate cu asemănarea dintre stimul şi Ground). De acum, dacă putem să spunem că predicatul „galben" seamănă cu senzaţia este numai pentru că o nouă judecată ar predica acelaşi predicat despre acelaşi percept. Şi aici Peirce pare să nu fie deosebit de interesat să spună de ce şi cum se petrece asta: pare să adere la interpretarea pe care am dat-o Ground-ului în 2.8.2.: doi stimuli sunt respectiv iconul
121
(Likeness) unul celuilalt pentru că sunt ambii iconul *pattern-uhii* meu de răspuns.
Şi într-adevăr Peirce spune că acelaşi percept deşteaptă în minte o „imaginaţie" care antrenează „elemente ale simţurilor" (CP 7.367).
Acest lucru e ambarasant. Pentru că am fi tentaţi să spunem că această judecată perceptivă aşa de amestecată cu Thirdness se identifică cu Obiectul Imediat. Şi totuşi Obiectului Imediat Peirce i-a subliniat în repetate rânduri caracterul iconic. Dar desigur iconismul Obiectului Imediat nu poate fi cel primar al Feeling-ului, este deja dominat de calcule de similaritate, de raporturi de proporţie, e deja diagramatic sau *hipoiconic.*
Deci când Peirce vorbeşte de Obiectul Imediat nu vorbeşte de judecată perceptivă, iar când vorbeşte de judecată perceptivă nu vorbeşte de Obiect Imediat. Dar e tot aşa de clar că al doilea n-ar trebui să fie altceva decât stabilizarea, aşezarea primului.
Cred că trebuie distinsă funcţia Obiectului Imediat, şi raporturile lui cu judecata perceptivă, după cum dacă este construit, ca să zicem aşa, *ex novo* (dar nu în lipsă de cogniţii precedente) faţă cu o experienţă inedită (ornitorincul, de exemplu) sau în procesul de recunoaştere a ceva deja cunoscut (de exemplu, farfuria). în primul caz Obiectul Imediat va fi încă imperfect, de încercare, *in fieri,* (în faşă) va ajunge să coincidă cu judecata perceptivă primă şi ipotetică (poate că lucrul ăsta e aşa sau aşa). în cel de al doilea caz recurg la un Obiect Imediat, deja depozitat în memoria mea, ca la o schemă preformată care orientează formarea judecăţii perceptive, şi-i este în acelaşi timp parametru. A fi perceput farfuria înseamnă aşadar a o fi recunoscut ca ocurenţă a unui tip deja cunoscut, şi în acel moment Obiectul Imediat ar îndeplini aceeaşi funcţie pe care - în procesul cognitiv - o îndeplineşte schema kantiană. Până-ntratât încât în faza aceea nu voi şti numai că ceea ce am perceput e o farfurie albă, dar voi şti (chiar înainte de a o fi atins) şi că ar trebui să aibă o anumită greutate, pentru că schema deja fqrmată conţinea şi acele informaţii.
Procesul perceptiv era de încercare, încă privat, pe când Obiectul Imediat, întrucât e interpretabil (şi deci transmisibil), e pe cale să devină *public.* Poate, ca schemă cognitivă deja încre-

dinţată mie de comunitate, să şi intervină, nu să favorizeze, ci să blocheze procesul de percepere a ceva nou (şi era cazul lui Marco Polo cu rinocerul). Şi de fapt, şi el trebuie să fie supus la examinare continuă, la revizuire, la reconstrucţie.[34]

Iată de ce s-a putut susţine (cf. de exemplu Eco 1979,2.3.) că, dintr-un anumit punct de vedere, Ground, Obiect Imediat şi *Meaning* sunt acelaşi lucru: din punctul de vedere al cunoaşterii care s-a liniştit tranzitoriu într-o primă schiţare, elementele iconice de pornire, informaţiile pe care deja le posedam, primele încercări inferenţiale s-au combinat într-o unică schemă. Dar e cert că dacă se consideră în schimb *scansiunea temporală* a procesului perceptiv (oricât ar fi fost adesea de instantanee - dar şi pentru Kant temporalitatea era constitutivă schemei), Ground şi Obiect Imediat sunt unul staţia de plecare şi celălalt prima oprire a unei călătorii care va putea apoi să continue îndelung pe şinele interpretării potenţial infinite.

Numai în acest sens se poate considera Ground-ul, în momentul în care este conştient inclus în procesul interpretării, ca „filtru", selector din partea semnalului perceptiv al acelor proprietăţi ale Obiectului Dinamic destinate să fie făcute pertinente de către Obiectul Imediat. Şi în acest sens Ground-ul încă neinterpretat reprezintă momentul presemiozic, pură posibilitate de segmentare ce se conturează în *continuum-ul* încă nesegmentat.[35]

în această fază s-ar putea şi reintroduce în Obiectul Imediat iconii, ca fenomen de adecvare vizuală. în fond spunea şi Kant că pentru a percepe farfuria trebuie să fac să intre în joc conceptul cercului. Dar aş dori să ţin această lectură peirceană în afara dezbaterii, foarte vie în ştiinţele cognitive de astăzi, dintre *iconofili* şi *iconofobi* (Dennett 1978, 10). S-ar putea spune că tot acea schemă care e Obiectul Imediat nu trebuie să fie neapărat „o fotografie în cap", că ar putea fi mai asemănătoare descrierii unei scene decât unei „reprezentări" a ei (cf. de exemplu Pylyshin 1973). Fără să-1 antrenăm pe Peirce în dezbaterea despre o teorie „de calcule" a cunoaşterii, s-ar putea spune oricând că cercul prin care se ajunge să se conceapă farfuria nu e o formă geometrică vizibilă, ci *preceptul,* regula pentru a desena cercul. In ceea ce priveşte câinele, dat fiind că pentru a-i identifica

caracteristicile morfologice (păr, patru labe, formă a botului) nu dispunem de concepte geometrice pure, ci mai curând (cum s-a spus) de un model 3D, e greu să ne gândim la Obiectul lui Imediat fără să trebuiască să presumăm nişte imagini mentale. Nu sunt sigur cum anume ar interveni Peirce în dezbaterile actuale ale ştiinţelor cognitive.

Asta şi pentru faptul că poate să existe un Obiect Imediat care corespunde unui termen ce nu înţelege să dea cont de un obiect perceptibil, ca, de exemplu, *văr* sau *rădăcină pătrată.*

De exemplu atunci când Peirce concepe o diagramă (care spune că este „pur icon") nu prin obiecte, ci prin propoziţii -deoarece, ca şi Kant, se gândeşte la o schemă care să medieze şi între categorii şi date sensibile prin judecăţi de experienţă care iau formă poziţională, şi de asemenea prin propoziţii care să afirme ceva despre obiecte necunoscute pe cale perceptivă - ea capătă aspectul unui „program" care numai ocazional este reprezentat vizual. Mă gândesc în general la teoria grafurilor, şi în particular la o diagramă care apare în *Grand Logic,* acolo unde el se întreabă cum să „pună în formă" propoziţia *Every mother loves some child ofhers?^* Găsesc surprinzătoare analogiile dintre acest „program" şi unele reprezentări de astăzi ale proceselor cognitive şi, chiar şi fără să urmăresc lunga şi minuţioasa lectură pe care Peirce i-o face, mi se pare suficient să-1 reproduc

(Figura 2.3.):
124
Peirce lămureşte clar că tocmai fiind pur icon diagrama arată o stare de lucruri, şi nimic altceva: ea nu afirmă în mod distinct ceea ce e înţeles din propoziţie, ci se mărgineşte să arate nişte relaţii de inerentă. E o schemă, întocmai aşa, prefaţează nişte interpretări ulterioare. Dar e clar că această schemă ar putea să fie astăzi oferită unei maşini ca instrucţiune exprimată în limbajul nevizual, şi relaţiile pe care ea le exprimă ar fi menţinute. Independent de faptul că s-ar putea presupune, drept conţinător sau producător al ei activ, o minte.
Această schemă, abundent împletită cu elemente simbolice (şi deci conceptuale) - şi care nu tinde să dea seama de nici o experienţă perceptivă - e Obiectul Imediat care veghează la înţelegerea situaţiei în obiect. Şi este şi o schemă a semnificaţiei lui.
Deci, de la un iconism primar, printr-un proces perceptiv deja împletit cu inferenţe, se ajunge la o identitate (dacă nu finală, măcar provizoriu stabilită) între judecată perceptivă şi Obiect Imediat, şi între Obiect Imediat şi prim nucleu de semnificaţie asociat cu un *representamen.* Iar semnificaţia completă, acel „meaning" ca ansamblu global de mărci, definiţii şi interpretări? Dispare, într-un anume sens, şi se poate cădea de acord cu Nesher (1984) că el nu este de situat în nici unul dintre stadiile procesului cognitiv, ci că se distribuie fiecărei faze (inclusiv cele mai avansate, dar cu siguranţă începând de la cele elementare) ale procesului.
în acest caz Obiectul Imediat este ceva mai mult decât schema kantiană: este mai puţin „gol" decât ea, nu mediază între concept şi intuiţie, ci este el însuşi prim nucleu conceptual şi în acelaşi timp (întrucât i se repetă permanent natura iconică) nu pune doar în formă, nu traduce, ci reelaborează conservând, şi într-un anumit sens „captează" şi „memorează" ceva din senzaţiile de la care a pornit. Sau, cel puţin, atunci când este Obiect Imediat care dă seama de situaţii perceptive, şi nu de termeni abstracţi. Spre deosebire de schemă - sau cel puţin de versiunea Pe care i-o dă prima *Critică* acesteia - e tentativă, ce poate fi revăzută, gata să sporească în virtutea interpretării. Şi cu toate acestea reprezintă cu siguranţă modul în care Peirce rezolvă în cheie netranscedentală moştenirea schematismului.
125
Pe de altă parte Peirce spusese: dacă Kant ar fi trebuit să tragă toate consecinţele din intrarea în scenă a schemei, sistemul lui ar fi fost răsturnat.

2.9. Liniile de tendinţă

A sosit momentul, ca încheind această dublă recitire, a lui Kant şi a lui Peirce, să spun în ce fel şi de ce este ea legată de reflecţiile pe care le-am detaliat în 1.10. Şi o voi face continuând pentru moment să folosesc în continuare conceptul de schemă, care totuşi la sfârşitul acestei recitiri s-a dovedit destul de vag. Dar e bine să-1 lăsăm să fluctueze astfel, între Obiect Imediat şi un „model cognitiv" căruia voi încerca să-i fixez mai bine fizionomia în 3.3.
Oricât ar fi schemele cognitive nişte constructe, împletite cu „ca şi cum"-uri, care pentru Kant pornesc de la o materie a intuiţiei încă oarbă, iar pentru Peirce de la o primă profilare iconică ce nu ne dă încă nici o garanţie de „obiectivitate", trebuia să existe ceva în ornitorinc, ce 1-a împiedicat pe explorator să-1 definească drept un pitpalac sau un castor. Aceasta nu ne garantează că a fost bine să fie clasificat printre monotreme. Chiar mâine o nouă taxonomie ar putea să schimbe radical cărţile pe masa de joc. Şi totuşi încă de la început, pentru a se construi o schemă a ornitorincului, s-a căutat să se respecte liniile de tendinţă arătate de acea manifestare a *continuum-ului* încă nesegmentat.
Chiar admiţând că schema este un construct, nu se va putea admite niciodată că segmentarea al cărei efect este totalmente arbitrar, deoarece (la Kant, ca şi la

Peirce) ea caută să dea seamă de ceva care *este acolo,* de forţe care totuşi acţionează din exterior asupra aparatului nostru senzorial, prezentând, ca minim lucru, nişte rezistenţe.
Ar exista, prin urmare, un „adevăr" al schemei, chiar şi în perspectivă, chiar şi dacă acesta ar fi un profil, o *Abschattung* care ne arată mereu ceva sub un anumit aspect. Modelul 3D al fiinţei omeneşti depinde dintotdeauna de faptul că nu se poat
126
interpreta omul ca patruped, şi din cauza atâtor articulaţii pe care trupul lui poate să le arate, cei ale căror braţe se articulează la cot şi picioarele la genunchi vor oferi întotdeauna o pertinenţă greu de revocat (se va putea face abstracţie de ea, dar nu va putea fi negată).
Exista un adevăr şi în schema care figura balena ca pe un peşte (sau cu trăsături schematice proprii peştelui). Era greşit (spunem noi acum) din punct de vedere taxonomic însă nu era greşit (şi nu e nici pentru noi) din punctul de vedere al construirii unui stereotip. Dar în orice caz *nu s-ar fi putut schematiza niciodată* balena ca o pasăre.
Chiar dacă schema ar fi un construct în perpetuă devenire inferenţială, ar trebui totuşi să dea cont de experienţă, şi să permită să te întorci la ea şi să acţionezi ca de obicei. Aceasta nu ne scuteşte să presupunem că poate ar exista moduri mai bune de a organiza experienţa (altfel n-ar avea sens principiul failibilismului), dar trebuie în acelaşi timp să ne garanteze că, potrivit ei, într-un fel oarecare putem să dăm cont de experienţă. Nu se poate construi arbitrar schema unui lucru, chiar dacă sunt posibile diferite reprezentări schematice ale unuia şi aceluiaşi lucru. Pentru Kant, faptul că la răsăritul soarelui, care luminează piatra, iar piatra încet, încet se încălzeşte, e un lucru pe care mi-1 spune judecata perceptivă; că de la răsăritul soarelui la încălzirea pietrei se scurge o bucată de timp, mi-o spune intuiţia pură; că soarele este cauza căldurii pietrei, mi-o spune întreaga desfăşurare a aparatului categorial. Totul depinde de activitatea legislatorie a intelectului. Dar că nu se întâmplă ca *mai întâi* să vină căldura pietrei şi *pe urmă* răsăritul soarelui, depinde de materia însăşi a intuiţiei sensibile. Nu pot să gândesc nexul cauzal care de la soare duce la piatra încălzită fără formele intelectului, dar nici o formă a intelectului nu va putea vreodată să-mi permită să stabilesc că încălzirea pietrei este cea care cauzează răsăritul soarelui.
Schemele vor putea să fie considerate şi ca foarte puţin naturale, în sensul că nu preexistă în natură, dar asta nu împiedică să fie motivate.[37] în această presupoziţie de motivare se dezvăluie liniile de tendinţă ale *continuum-ului.*
127

3.

TIPURI COGNITIVE ŞI CONŢINUT NUCLEAR

3.1. De la Kant Ia cognitivism

Dacă Kant ar fi luat întâi în considerare problema schematismului, spunea Pierce, sistemul lui ar fi intrat în criză. Aşa cum s-a văzut, Kant a intrat efectiv, şi în mod fericit, în criză cu cea de a treia *Critică.* Dar am putea spune ceva în plus: dacă s-ar lua din nou în considerare problema schematismului kantian, mult din semantica acestui secol, de la cea verifuncţională la cea structurală, ar

intra în criză. Şi aşa s-a şi întâmplat în acea arie ce se obişnuieşte a fi indicată ca „studii cognitive".
De fapt, o urmă a schematismului kantian (legată de o idee constructivistă a cunoaşterii) e prezentă în diferite forme în ştiinţele cognitive contemporane, chiar dacă deseori ele ignoră această filiaţie.[1] Totuşi, când întâlnim astăzi noţiuni ca schemă, prototip, model, stereotip, ele nu sunt, desigur, echitabil comparabile cu cea kantiană (de exemplu nu implică transcen-dentalismul), şi nici aceşti termeni nu pot fi înţeleşi ca sinonime
De altfel aceste „scheme" cognitive de obicei înţeleg să de socoteală de fenomene ca percepţia şi recunoaşterea de obiect sau situaţii, în timp ee s-a văzut că schemantismul kantia născut ca să explice cum sunt posibile judecăţi precum *toat corpurile sunt grele,* se dovedea carent tocmai când trebuia explice cum reuşim să avem concepte empirice. Cognitivismul |
128
readus la lumină conceptele empirice şi a reînceput să se întrebe ceea ce se întreba Locke (dar se întreba, în fond, şi Husserl)[2], ce anume se întâmplă când vorbim despre câini, pisici, mere, şi scaune.
Dar a spune că cognitivismul se interoghează asupra pisicilor şi a scaunelor nu înseamnă că concluziile la care a ajuns (care sunt multe şi discordante) sunt şi satisfăcătoare. Fantoma schematismului bântuie multe cercetări contemporane, dar misterul acestei arte secrete nu a fost încă dezvăluit.
Nu pretind să-1 dezvălui eu în aceste puţine pagini, aceasta şi pentru că, aşa cum vom vedea, aş vrea să nu-mi vâr nasul în cutia neagră a proceselor noastre mentale sau cerebrale. îmi voi pune doar câteva întrebări asupra raporturilor dintre un posibil neo-schematism şi noţiunile semiotice de semnificat, de dicţionar şi enciclopedice, de interpretare.[3]
Dată fiind natura migratoare pe care aş vrea s-o dau acestor reflecţii, nu voi încerca să identific totdeauna poziţii, teorii, cercetări, curente ale cognitivismului contemporan. Voi scrie mai degrabă, aşa cum se va vedea, multe „poveşti" (experimente mentale în formă narativă) ce exemplifică unele probleme.
Poveştile mele vor privi în cea mai mare parte ceva *destul de asemănător* cu cele care erau pentru Kant concepte empirice: vreau să spun că intenţionez să vorbesc despre modul în care vorbim (i) despre obiecte sau situaţii cărora li s-a avut sau li se poate avea o experienţă directă (cum ar fi câine, scaun, a merge, a te duce la restaurant, a escalada un munte; (ii) despre obiecte şi situaţii cărora nu li s-a avut experienţa, dar li s-ar putea avea (cum ar fi armadilul, sau urmărirea unei operaţii de apendicită); (iii) despre obiecte şi situaţii cărora cu siguranţă cineva le-a avut experienţa, dar noi nu o mai putem avea, şi despre care cu toate acestea Comunitatea ne transmite instrucţiuni suficiente ca să vorbim despre ele ca şi cum le-am fi avut experienţa (cum ar fi dinosaurul sau australopitecul).
A te situa faţă de astfel de fenomene elementare dintr-un punct de vedere semiotic pune întâi de toate o chestiune preliminară: dacă are sens să vorbim de semioză perceptivă.
129

3.2. Percepţie şi semioză

Problema semiozei perceptive a intrat deja în scenă în 2. Desigur, cine nu se mişcă într-o perspectivă peirceană poate găsi cam acid (şi aproape „imperialist") acest concept, pentru că dacă se acceptă că există semioză în percepţia însăşi, devine jenant să discriminezi între percepţie şi semnificare.[4] Am văzut că şi pentru Husserl a percepe ceva ca roşu şi a numi ceva *roşu* ar trebui să fie acelaşi proces, dar acest proces ar putea să aibă faze diferite. între a percepe o pisică ca o pisică, a o numi *pisică* sau a o identifica drept semn ostensiv pentru

toate pisicile, n-o fi fiind un salt, o deviere (cel puţin cât acea trecere de la *terminus a quo* la *terminus ad quemfl*
Putem oare să dezancorăm fenomenul semiozei de ideea de semn? E sigur că atunci când se spune că fumul e semn al focului, acel fum care se zăreşte nu e încă un semn; chiar acceptând perspectiva stoică, fumul devine semn al focului nu în momentul în care este perceput, ci în momentul în care se decide că *înlocuieşte* altceva, şi pentru a trece la acest moment trebuie ieşit din imediatul percepţiei şi trebuie tradusă experienţa noastră în termeni propoziţionali făcând-o să devină antecedentul unei inferenţe semiozice: (i) este fum, (ii) dacă este fum, (iii) atunci este foc. Trecerea de la (ii) la (iii) e materie de inferenţă exprimată propoziţional; pe când (i) e materie de percepţie.
Semioză perceptivă însă nu se dezvoltă când *ceva ţine locul a altceva,* ci când de la ceva se ajunge prin proces inferenţial să pronunţăm o judecată perceptivă *despre chiar acel ceva,* şi nu despre altceva.[5]
Cu toate acestea, să presupunem că cineva, cu o cunoaştere aproape nulă a limbii engleze, obişnuit totuşi să vadă titluri, nu- *{* me sau fraze englezeşti pe coperţi, pe discuri, pe ilustrate sau pe diferite cutii, primeşte un fax care, aşa cum se întâmplă adesea, prezintă rânduri suprapuse sau deformate, şi litere ilizibile. Să presupunem (transcriind cu X literele ilizibile) că încearcă să citească *Xappy NeX Xear.* Chiar fără să cunoască semnificatul cuvintelor, acesta îşi aminteşte că a văzut expresii ca *happy, new* i şi *year* şi presupune că sunt cele pe care faxul voia să le transfl

mită. Va fi făcut deci inferenţe doar asupra formei grafice a termenilor, asupra a ceea ce era acolo pe hârtie (plan al expresiei), şi nu asupra a ceea ce cuvintele susţineau (pentru care va trebui mai apoi să recurgă la un vocabular).
Deci oricare fenomen, ca să poată fi înţeles ca semn a altceva, şi dintr-un anumit punct de vedere, trebuie înainte de toate perceput. Faptul că percepţia poate avea succes tocmai pentru că suntem orientaţi de ipoteza că fenomenul poate deveni înţeles ca semn (altfel nu s-ar da atenţie unui anume câmp de stimuli) nu elimină problema referitoare la cum îl percepem.[6]
Când tradiţia fenomenologică vorbeşte de „semnificat perceptiv" înţelege ceva care în termeni de drept precede constituirea semnificatului ca şi conţinut al unei expresii; şi totuşi (vezi *Tratat* 3.3.) dacă eu în întuneric zăresc o formă animală imprecisă, la succesul percepţiei (la judecata *acela e un câine)* veghează o schemă cognitivă, ceva pe care deja îl cunosc despre câine, şi care poate fi pe bună dreptate considerat ca parte a conţinutului pe care-1 atribui de obicei cuvântului *câine.* într-un astfel de caz eu aş fi făcut o *inferenţă:* aş fi presupus că forma nepre-cisă pe care o zăream în întuneric era o *ocurenţă* de tipul *câine.*
în exemplul cu faxul, literele *-ear* sunt acolo, în procesul inferenţial, pentru *y* pe care-1 permit a fi presupus. Subiectul din exemplul nostru posedă cunoştinţa (pur grafică) a cel puţin unui cuvânt englezesc ce s-ar putea termina cu acele litere şi avansează prin urmare că *-ear* este o *ocurenţă* (incompletă) a tipului lexical *year.* Dacă însă ar avea o bună cunoaştere a englezei, ar avea şi dreptul să pună ipoteza că litera lipsă poate fi aleasă dintre *b, d, g,f, h, n, p, r, t* (cu fiecare dintre ele se formează un cuvânt englezesc dotat cu sens), fără să poată pune ipotezele *c, i, o, q, u.* Dacă ar extinde inferenţa la toată sintagma *Xappy neX Xear,* îşi dă seama că o soluţie e mai probabilă decât altele, pentru că acceptă că toată secvenţa nu-i altceva decât o ocurenţă (incompletă în trei locuri) a tipului *Happy New Year* (frază gata făcută, expresie de urare puternic codificată).
Vom putea atunci să spunem că şi într-un proces aşa de elementar ocurenţa *stă pentru/înlocuieşte* tipul la care trimite. Dar ce anume se petrece în perceperea obiectelor necunoscute

131
(vezi cazul ornitorincului)? Procesul e cu siguranţă mai aventuros, acel a sta pentru/a *sta în locul* este contractat cu ajutorul unor procese de încercare şi eroare, dar raportul de trimitere reciprocă de la tip la ocurenţă se stabileşte după o judecată perceptivă stabilizată.[7]
Dacă (aşa cum s-a insistat în Eco 1984, 1) caracteristica de bază a semiozei este inferenţa, în timp ce echivalenţa stabilită de un cod (a=b) e numai o formă sclerozată de semioză, care se constată din plin numai în semiile substitutive (adică în echivalenţele puse între expresie şi expresie, aşa cum se întâmplă în codul Morse), iată că se poate considera inferenţa perceptivă ca un proces de *semioză primară?*
Fireşte, s-ar putea decide că chestiunea este cu totul nominalistă. Dacă se stabileşte că avem semioză numai când apar funcţii semnice instituţionalizate, atunci a vorbi de semioză în cazul percepţiei ar fi pură metaforă - şi ar trebui să se spună în acest caz că aşa-zisa semioză primară e numai o pre-condiţie a semiozei. Dacă prin aceasta se pot elimina dispute inutile, nu văd nici o dificultate să vorbesc de pre-semioză perceptivă.[9] însă lucrurile nu s-ar schimba cu mult, deoarece, aşa cum vom vedea în povestea ce urmează, raportul dintre această fază primară şi dezvoltarea ulterioară a semiozei pe deplin desfăşurate nu prezintă fracturi evidente, ci constituie dimpotrivă o secvenţă de faze în care cea precedentă o determină pe cea următoare.

3.3. Montezuma şi caii

Primii azteci care au dat fuga pe coastă au asistat la debarcarea *conquistadorilor}®* Deşi ne rămân puţine urme din primele lor reacţii, şi lucrurile ce se ştiu cel mai bine depind de relatările spaniolilor şi de cronici indigene scrise ulterior, ştim sigur că diferite lucruri i-au uimit la culme: corăbiile, bărbile grozave şi: maiestuoase ale spaniolilor, armurile de fier care-i făceau îngrozitori pe „străinii" aceia îmbrăcaţi în cuirase, cu pielea de un alb nefiresc, puştile şi tunurile; şi, în sfârşit, monştri nemaivăzuţi, pe
132
lângă câinii foarte furioşi, caii, în înspăimântătoare simbioză cu călăreţii lor.
Caii trebuie să fi fost nu mai puţin născători de confuzie din punct de vedere perceptiv decât un ornitorinc. Mai întâi (poate şi pentru că nu deosebeau animalele din panaşele şi armurile ce le acopereau), aztecii consideră că invadatorii încalecă nişte cerbi (şi se comportau, prin urmare, aidoma lui Marco Polo). Orientaţi deci de un sistem de cunoştinţe anterioare, dar căutând să-1 coordoneze cu ceea ce vedeau, trebuie să fi elaborat foarte curând o judecată perceptivă (se află în faţa noastră un animal aşa şi aşa, care pare cerb dar nu este). Tot aşa, nu trebuie să fi considerat că fiecare spaniol călărea un animal de o specie diferită, chiar dacă caii aduşi de oamenii lui Cortes aveau păr de culori diferite. Trebuie, prin urmare, să-şi fi făcut o anumită idee despre animalul acela, pe care mai întâi şi l-au indicat ca *magatl,* care-i cuvântul ce-1 întrebuinţau nu numai pentru cerbi, ci în general, pentru orice animal patruped. Mai târziu, fiindcă pentru obiectele aduse de invadatori ei adoptau şi adaptau numele străin, limba lor naturală a transformat spaniolul *caballo,* în *cauayo* sau *kawayo.*
La un moment dat ei au hotărât să trimită soli la Montezuma ca să-i anunţe debarcarea, precum şi înspăimântătoarele minunăţii la care asistau. Despre primul mesaj pe care-1 trimiteau stăpânului lor avem nişte mărturii ulterioare: un scrib a reprezentat prin pictograme ştirile, şi a explicat că invadatorii călăreau nişte cerbi *(magaoa,* pluralul lui *magatl)* înalţi cât acoperişurile caselor. Eu nu ştiu dacă Montezuma, în faţa unor informaţii aşa de incredibile (oameni îmbrăcaţi în fier, cu arme de fier, poate de origine divină, dotaţi cu instrumente nemaipomenite care aruncau bile de piatră capabile să distrugă orişice), a

înţeles ce anume erau „cerbii" aceia. îmi închipui că solii (îngrijoraţi de faptul că în lumea aceea, dacă o ştire nu le era pe plac, exista obiceiul de a-i pedepsi pe aducători) şi-au făcut curaj şi au întregit raportul scris nu numai cu cuvinte, mai ales că se pare că de obicei Montezuma le cerea informatorilor săi toate expresiile posibile pentru unul şi acelaşi lucru. Aşa că vor fi făcut semne cu
133
corpul privitor la mişcarea acelui *magatl* imitându-i nechezatul, încercând să arate că avea un păr lung pe gât, adăugând că era foarte înspăimântător şi sălbatic, capabil să dea peste cap într-o ciocnire armată pe cine ar fi încercat să stea împotriva asaltului lui.
Montezuma primeşte nişte descrieri, în baza cărora încearcă să-şi facă o idee oarecare despre animalul acela încă necunoscut, şi cine ştie cum şi-1 imaginează. Depinde şi de abilitatea mesagerilor şi de vioiciunea lui de spirit. Dar cu siguranţă înţelege că e vorba de un animal, şi anume un animal îngrijorător. Ce-i drept, tot după cele spuse de o cronică, la început Montezuma nu pune alte întrebări, ci se închide într-o muţenie îngrijorătoare, rămânând cu capul plecat, cu un aer întristat şi absorbit.
In fine are loc întâlnirea dintre Montezuma şi spanioli, şi aş spune că, oricât vor fi fost mesagerii de confuzi în descrierea lor, Montezuma trebuie să fi identificat cu uşurinţă acele lucruri numite *magaoa.* Pur şi simplu, în faţa experienţei directe a acelui *magatl,* el îşi va fi reajustat ideea pe care o concepuse despre el prin încercare. Acum şi el, ca şi oamenii săi, de fiecare dată când aveau să vadă un *magatl* aveau să-1 recunoască ca atare, şi de fiecare dată când ar fi auzit de *magaoa* ar fi înţeles despre ce vorbeau interlocuitorii săi.
Pe urmă, pe măsură ce-i va fi frecventat pe spanioli, va fi învăţat multe alte lucruri privitor la cai, va fi început să-i numească *cauayo,* va fi învăţat unde cresc ei bine, cum se reproduc, cu ce se hrănesc, cum se cresc şi se dresează, la ce alte munci pot fi folosiţi, şi pe contul lui o fi înţeles foarte curând de ce utilitate s-ar putea dovedi în bătălie. Mai mult, dacăe să dăm dreptate cronicilor, ar fi bănuieli în privinţa originii divine a invadatorilor, pentru că îi vor fi spus că oamenii săi izbutiseră să ucidă doi cai.
La un moment dat procesul de învăţare prin care Montezuma îşi îmbogăţea treptat cunoaşterea sa asupra cailor se va opri, dar nu pentru că n-ar putea să înveţe mai mult, ci pentru că îi va fi luată viaţa. Şi deci încetez să mă mai ocup de el (şi de cei foarte mulţi masacraţi împreună cu el pentru că avuseseră revelaţia Cabalinităţii), pentru a reliefa mai degrabă că în povestea asta sunt la mijloc multe şi felurite fenomene semiotice.
134

3.3.1. Tip Cognitiv (TC)

La capătul primului lor proces perceptiv aztecii au elaborat ceea ce voi numi un Tip Cognitiv (TC) al calului. Dacă ei ar fi trăit într-un univers kantian am spune că acest TC era *schema* ce le permitea să mijlocească între conceptul şi multiplul intuiţiei. Dar unde se afla, pentru un aztec, conceptul de cal, dat fiind că nu-1 poseda înainte de debarcarea spaniolilor? Desigur, după ce au văzut câţiva cai, aztecii trebuie să-şi fi constituit o schemă morfologică nu prea diferită de un model 3D, şi pe această bază trebuie să se fi stabilit constanţa actelor lor perceptive. Dar vorbind despre TC nu înţeleg doar un soi de imagine, o serie de trăsături morfologice sau de caracteristici motorii (animalul tropotă, galopează, se cabrează); ei din cal percepuseră nechezatul caracteristic, poate şi mirosul. In plus, apariţiei acesteia trebuie să-i fi fost imediat atribuită o caracteristică de „animalitate", dat fiind că este utilizat imediat termenul *magatl,* şi cu siguranţă o capacitate de a stârni spaima, precum şi caracteristica funcţională de a fi „bun de călărit", dar ca de obicei îl vedeau călărit de fiinţe omeneşti. în fine, să mai spunem şi că TC-ul calului a fost imediat cu caracter *multimedial.*

3.3.1.1. Recunoaşterea ocurenţelor

Pe baza TC-ului astfel elaborat, aztecii trebuie să fi fost imediat în stare să recunoască drept cai şi alte exemplare pe care nu le mai văzuseră mai înainte (şi făcând abstracţie de variaţii de culoare, dimensiune, şi punct de vedere). Tocmai fenomenul recunoaşterii este cel care ne face să vorbim de *tip,* ca parametru pentru a confrunta cu el ocurenţe. Acest tip n-ar avea nimic de a face cu o „esenţă" de marcă aristotelico-scolastică, şi nu ne interesează să ştim ce anume au surprins aztecii la cal (fie şi trăsături cu totul superficiale, unele care nu-1 deosebeau de un catâr sau de un asin). Dar e sigur că vorbind de tip într-un atare sens se evocă fantasma „ideilor generale" de tip lockian, şi cineva ar putea obiecta că nu avem nevoie de ele ca să explicăm fenomenul recunoaşterii.[11] Ar fi de ajuns să spunem că aztecii

135

aplică acelaşi nume diverşilor indivizi pentru că-i găsesc asemănători între ei. Dar această noţiune de similaritate nu e mai puţin ambarasantă decât acea similaritate între o ocurenţă şi un tip. Chiar şi pentru a exprima judecata potrivit căreia o ocurenţă X e asemănătoare cu o ocurenţă Y trebuie să fi fost elaborate criterii de similaritate (două lucruri sunt asemănătoare prin anumite aspecte şi neconforme prin altele) şi de aceea iată că se iveşte din nou fantasma unui tip la care să ne referim ca la un parametru.

Pe de altă parte unele teorii cognitive contemporane ne spun că recunoaşterea se petrece pe baza unor *prototipi,* prin care se depozitează în memorie un obiect distins şi ales ca paradigmă, şi apoi se recunosc celelalte în relaţie cu prototipul. Dar pentru a spune că o acvilă e o pasăre pentru că-i asemănătoare prototipului vrăbiuţei, înseamnă să fi scos de la vrăbiuţă unele trăsături mai pertinente decât altele (de exemplu în paguba dimensiunilor). Şi iată că, dacă lucrurile ar sta altfel, prototipul nostru ar fi devenit un tip.

Dacă am dori să utilizăm iarăşi aici noţiunea kantiană de schemă, TC-ul ar putea fi, nu atât un soi de imagine multime-dială, ci o regulă, un procedeu pentru a construi imaginea calului. In orice caz, orice ar fi acest TC, este acel ceva care permite recunoaşterea. Pe de altă parte, în acest moment, după ce am postulat existenţa (în vreun loc) a acestui tip (schemă sau imagine multimedială, ce-o fi el), am eliberat, dacă nu altceva, locul unei venerabile entităţi, care cu siguranţă că mai locuia în universul kantian: dacă postulăm un TC„nu mai avem nevoie să aducem în scenă *conceptele.* In special pentruaztecii noştri, TC-ul nu mijloceşte între conceptul de cal (pe care nu-1 puteau avea de nicăieri, afară doar dacă nu profesau un platonism foarte, foarte transcultural) şi multiplicitatea intuiţiei. TC-ul este ceea ce le permite să unifice ^multiplul intuiţiei şi dacă asta le ajunge lor, ar trebui să ne ajungă şi nouă.

136

3.3.1.2. A numi şi a se referi în chip reuşit

Că ar veni apoi cineva şi ar spune că conceptul de cal e mult mai bogat decât ceea ce ştiau aztecii, asta nu dovedeşte nimic. Există persoane în jurul nostru care n-au despre cal un TC mai elaborat decât cel al aztecilor, iar asta nu le împiedică să spună că ştiu ce anume sunt caii, dat fiind că ştiu să-i recunoască. în faza aceasta a poveştii foarte multe sunt lucrurile pe care aztecii încă nu le ştiu despre cal (de unde vine, cum mănâncă, cum se reproduce, cum îşi hrăneşte mânjii, câte rase de cai există în lume, şi nici măcar dacă-i animal sau făptură raţională): dar pe baza a ceea ce ştiu reuşesc nu numai să-1 recunoască, dar şi să se pună de acord ca să-i dea un nume, şi făcând astfel îşi dau seama că fiecare dintre ei reacţionează la nume aplicându-1 aceloraşi animale la care-1 aplică şi ceilalţi. Numirea e primul act social care-i convinge că toţi laolaltă recunosc feluriţi indivizi, în momente diferite, ca ocurenţe ale aceluiaşi tip.

Nu era necesar să numească obiectul-cal pentru a-1 recunoaşte, aşa cum eu pot să am într-o zi o senzaţie interioară neplăcută, dar indefinibilă, şi să recunosc numai că e aceeaşi pe care am avut-o cu o zi înainte. însă, deja „lucrul acela pe care-1 simţeam ieri" e un nume pentru senzaţia pe care o încerc, şi ar fi şi mai mult dacă senzaţia, de altfel, foarte personală, ar trebui s-o menţionez şi altora. Trecerea la un termen generic se naşte dintr-o cerinţă socială, pentru a putea apoi dezancora numele de acel *hic et nune* al situaţiei, şi a-1 ancora chiar la tip.
Dar cum puteau aztecii să ştie că aplicau numele *macatl* la acelaşi TC? Un observator spaniol (să-1 numim Jose Gavagai) ar fi putut să se întrebe dacă, atunci când un aztec indica un punct generic din spaţiul-timp zicând *macatl,* înţelegea prin numele acela animalul pe care orice spaniol îl recunoştea; sau unitatea încă nedespărţită dintre cal-călăreţ, harnaşamentele roşcat-strălucitoare ale animalului, faptul că un lucru necunoscut tocmai înainta către el, sau voia să exprime propoziţia „iată că vin de pe mare fiinţele acelea divine făgăduite de profeţii noştri şi pe care într-o zi Gulliver le va numi Huyhnhnm!"
137
Siguranţa că toţi întreţin un TC comun, corespunzător numelui, o avem numai în cazul de *referire fericită* (sau de referire încununată de succes). Voi spune în 5. cât este de problematică noţiunea de referire, dar experienţa ne spune că există cazuri în care noi ne referim la ceva şi ceilalţi au arătat că înţeleg foarte bine la ce anume voim să ne referim: de exemplu când cerem cuiva să ne aducă cartea care este pe masă şi acest cineva ne aduce cartea, şi nu un stilou. Dat fiind că spaniolii s-au aliat rapid cu unele populaţii locale, dacă cineva i-ar fi cerut unui autohton să-i aducă un cal, şi acela s-ar fi întors aducând cu sine un cal (şi nu un coş, o floare, o pasăre, sau o porţiune din cal), s-ar fi avut dovada că prin acel nume amândoi identificau ocurenţe ale aceluiaşi TC.
Pe aceste baze e cu putinţă să avansăm ipoteza existenţei TC-urilor, fără să fim obligaţi să întrebăm ce sunt şi în ce constau. Dacă în epoci de antimentalism înfocat era interzis până şi să avansezi ipoteza existenţei oricărui fapt mental, într-o perioadă în care înfloresc studiile despre cogniţie e îngăduit să te întrebi dacă TC-ul calului, în „mintea" aztecilor era făcut din imagini mintale, diagrame, descripţii definite exprimate propoziţional, sau consta într-un ansamblu de mărci semantice şi relaţii abstracte care constituia alfabetul înnăscut al „mentalezei" lor, şi ei procesau fâşii de semnale discrete în termeni puri booleeni. Toate-s probleme ale momentului de vârf din sfera ştiinţelor cognitive, dar, după părerea mea, cu totul irelevante din punctul de vedere în care mă situez aici, ţinând cont numai de datele unei *folk psychology* sau, pentru a reînvia un venerabil concept filosofic pe care-1 cred şi acum de cea mai mare utilitate, reflectând din punctul de vedere al *simţului comun.* Tocmai pe baza simţului comun se relevă evidenţa celor două fenomene, al recunoaşterii şi al referinţei reuşite.[12]
3.3.1.3. TC şi cutie neagră
Ce anume se petrece în „cutia noastră neagră" când percepem ceva e o problemă pe care ştiinţele cognitive o dezbat - discutând, de exemplu (i) dacă mediul ne furnizează toată informaţia
138
necesară fără intervenţia constructoare din partea aparatului nostru mental sau neural, sau, dimpotrivă există selecţie, interpretare şi reorganizare a câmpului stimulativ; (ii) dacă în cutia neagră există ceva ce se poate desemna ca „minte" sau pure procese neurale, sau se poate afirma, cum se întâmplă în domeniul neo-conexionismului, o identitate între regulă şi date; (iii) unde stau (dacă există) tipurile sau schemele cognitive de orice fel; (iv) cum s-ar configura ele mental sau cerebral. Toate acestea sunt probleme de care *nu* intenţionez să mă ocup.

TC-urile pot fi în minte, în creier, în ficat, în glanda pineală (dacă n-ar fi deja ocupată, în timpurile noastre, de melatonină); ar putea până şi să aparţină unui magazin impersonal, stivuite în vreun intelect activ universal, din care o divinitate avară le culege şi mi le împrumută, prin ocazionalism, de fiecare dată când am nevoie de ele (iar învăţaţii cogniţiei care-şi petrec viaţa interogând subiecţii ce nu ştiu să distingă un pahar de o farfurie vor trebui să hotărască de ce unele dintre ariile lor cerebrale nu mai sunt sincronizate pe lungimea de undă divină). însă trebuie pornit de la principiul că, dacă există acte de referinţă reuşită este pentru că, fie în recunoaşterea a doua oară a ceva perceput anterior, cât şi în deciderea că atât obiectul A cât şi obiectul B pot satisface cerinţa de a fi un pahar, un cal, un edificiu, sau că două forme sunt definibile amândouă ca triunghiuri dreptun-ghice, se compară *ocurenţe* cu un *tip* (fie acesta un fenomen psihic, un prototip fizic existent, sau una dintre acele entităţi din Lumea a Treia despre care filosofia caută mereu să dea seamă, de la Platon la Frege, de la Peirce la Popper).

A postula TC-urile nu ne obligă nici măcar să hotărâm preliminar dacă ele iau/capătă, în parte sau întru totul, configurarea unei imagini mentale, sau dacă sunt pur şi simplu computabile şi procesabile în termeni de simboluri discrete. E cunoscut că această dezbatere dintre *iconofili* şi *iconofobi* ocupă astăzi un loc central printre psihologii cognitivi. Ne vom putea mărgini să rezumăm polemica Kosslyn/Pylyshin:[13] de o parte, forme de reprezentare mentală de tip iconic par indispensabile ca să explice o întreagă serie de procese cognitive faţă de care explicaţia propoziţională se dovedeşte insuficientă, şi ipoteza ar părea să

fie confirmată şi de simulări pe computer; de cealaltă, imaginarea mentală ar fi un simplu *epifenomen,* explicabil ca elaborare de informaţie accesibilă numai în termeni digitali. Imaginile mentale n-ar fi deci incorporate în *hardware-ul* nostru, ci ar fi doar *outputs* secundare.

Aşadar s-ar putea spune că la nivel neural nu există iubirea, şi că a se îndrăgosti e un epifenomen bazat, în profunzime, pe complexe interacţiuni fiziologice, exprimabile într-o zi printr-un algoritm. Aceasta nu împiedică epifenomenul „îndrăgostire" să fie centru pentru viaţa noastră personală şi socială, pentru artă şi pentru literatură, pentru morală şi adesea chiar pentru politică. De aceea o semiotică a pasiunilor nu se întreabă ce anume se petrece în *Hardware-*|*x*| nostru când simţi ură sau frică, mânie sau iubire (chiar dacă, desigur, se petrece ceva care poate fi investigat), ci cum se face că le recunoaştem, le exprimăm, le interpretăm - aşa încât să înţelegem foarte bine ce înseamnă că Orlando e mai degrabă furios decât îndrăgostit.

Experienţa semiozică ne spune că noi avem impresia că întreţinem imagini mentale (chiar dacă n-ar exista o minte), şi mai ales că noi public şi intersubiectiv interpretăm mulţi termeni cu ajutorul unor reprezentări vizuale. Prin aceasta şi componenta iconică a cunoaşterii trebuie să fie postulată cu acelaşi titlu de existenţă ca şi TC-ul, pentru a da dreptate a ceea ce simţul comun ne propune. Imaginile constituie sisteme de instrucţiuni tot atât cât şi dispozitivele verbale, şi dacă trebuie să învăţ pe cineva cum se ajunge în piaţa Garibaldi pot fie să mă pierd în indicaţii verbale privind străzile pe care trebuie s-6 ia, fie să-i arăt o hartă (care nu e o imagine a Pieţei Garibaldi, ci un' procedeu diagra-matic pentru a putea repera Piaţa Garibaldi). Care dintre cele două procedee e mai bun depinde de capacităţile şi de dispoziţiile interlocutorului.[14]

Refuzul de a-mi vârî nasul în cutia neagră ar putea fi înţeles ca o mărturisire că filosofia (şi, în speţă, semiotica generală ca filosofie) constituie o formă de cunoaştere „inferioară" faţă de ştiinţă. Dar nu este aşa. Putem postula TC-urile în cutia neagră tocmai pentru că putem avea un control intersubiectiv asupra a

ceea ce-i constituie *output-ul.* Avem instrumentele pentru a vorbi
140
de acest *output* - şi aceasta este poate contribuţia pe care semiotica o poate aduce cercetărilor cognitive, cu alte cuvinte aspectul semiotic al proceselor cognitive.

3.3.2. TC versus Conţinut nuclear (CN)

Din momentul în care aztecii au început să-şi indice aceleaşi animale pronunţând toţi numele *magatl,* dacă înainte puteau ave dubii că TC-ul lor era privat, şi-au dat seama că, dimpotrivă, el stabilea o arie de consens. Iniţial aria de consens era doar postulabilă pentru a explica faptul că ei se înţelegeau folosind acelaşi cuvânt. Dar, treptat, trebuie să fi procedat la *interpretări colective* a ceea ce înţelegeau prin cuvântul acela. Au asociat un „conţinut" expresiei *magatl.* Aceste interpretări erau cât putem noi să ne imaginăm de asemănătoare cu o definiţie, dar nu putem, desigur, să ne imaginăm că aztecii noştri şi-au spus unul altuia că prin *magatl* înţelegeau un „mamifer perisodactil din clasa ecvidelor, ierbivor nerumegător, cu degetul mijlociu de la picior foarte dezvoltat şi acoperit de o unghie (copită)" (definiţie din enciclopedia Zanichelli 1995).

La început acest acord trebuie să se fi petrecut ca un schimb dezordonat de experienţe (unul observa că animalul avea coamă pe gât, altul remarca că părul acela flutura în vânt când animalele galopau, altul observa primul că felul de a se cabra era ceva ciudat pentru trupul lor, şi aşa mai departe). în fine, aztecii au interpretat puţin câte puţin trăsăturile TC-ului lor, ca să-1 omologheze cât mai bine posibil. Dacă TC-ul lor (sau TC-urile lor) puteau fi private, aceste interpretări erau *publice;* dacă le-ar fi aşternut în scris, sau în formă de pictograme, sau dacă vreunul ar fi înregistrat pe bandă ceea ce-şi spuneau, am avea o serie controlată de *interpretanţi.* De fapt, îi şi avem, în măsura în care au rămas mărturii indigene, şi dacă nu ştim cu exactitate ce anume le-o fi trecut prin cap primilor azteci când au văzut caii, e numai pentru că avem motive să bănuim că mărturiile sunt prea târzii, interpretări ale interpretărilor pe care conchistadorii le dăduseră primelor lor comportamente. Dar presupunând că
141
aceşti interpretanţi ar fi la dispoziţie în mod integral, aşa cum se întâmplă cu raporturile dintre oamenii de ştiinţă care au văzut pentru prima oară un ornitorinc, ei nu numai că ar lămuri care era TC-ul lor, dar ar circumscrie şi semnificatul pe care-1 atribuiau expresiei *magatl.*

Vom numi Conţinut Nuclear (CN) această mulţime de interpretanţi.

Prefer să vorbesc de Conţinut în loc de Semnificat Nuclear, deoarece prin veche tradiţie se tinde să i se asocieze semnificatului o experienţă mentală. în anumite limbi confuzia e mai puternică decât în altele, şi să ne gândim la substantivul englez *meaning* care poate voi să spună „ceea ce există în minte", dar şi o intenţie, ceea ce e de înţeles a fi, ceea ce e denotat sau priceput, sens, semnificaţie, etc. Şi nu se poate uita că *meaning* poate să apară şi ca formă a verbului *to mean,* care înseamnă fie a avea în minte, cât şi a înţelege, a intenţiona, a exprima, a vrea să spui, şi numai în câteva cazuri ajunge să denoteze o sinonimie înregistrată social (exemplul lui Webster este „The German word 'ja' means 'yes' „). Intre altele, aceleaşi variaţii de sens se află şi în germanul *meinen.* In ceea ce priveşte italiana, chiar dacă termenul *significato* este cel mai adesea înţeles ca „concept exprimat de un semn" (semnificat), perechea *significato* şi *significare* poate să fie folosită pentru exprimarea de gânduri şi sentimente, pentru efectul emotiv pe care-1 provoacă o expresie, pentru importanţa sau valoarea pe care ceva o capătă pentru noi etc.

In schimb termenul *conţinut* - în sensul hjelmslevian, de corelat al unei expresii - e mai puţin compromis şi permite să fie folosit, aşa cum voi face eu, în sens

public şi nu mental. Odată clarificat acest lucru, atunci când cerinţele de dispută cu vreo teorie mă vor încuraja s-o fac, voi folosi cuvântul *significato* (semnificat), dar totdeauna şi numai ca sinonim al lui *conţi-nut(contenuto).*
în anumite cazuri TCşi CN pot practic să coincidă, în sensul că TC determină totalmente interpretanţii exprimaţi de CN, şi CN-ul permite să se conceapă un TC adecvat. Cu toate acestea, vreau să mai lămuresc încă o dată că *TC-ul e privat, în timp ce*
142
^
CN-ul e public. Nu vorbim despre acelaşi fenomen (pe care unii l-ar numi generic „competenţa pe care o aveau aztecii în privinţa cailor"): pe de o parte vorbim de un fenomen de semioză perceptivă (TC) şi pe de alta de un fenomen de acord comunicativ (CN). TC - care nu se vede şi nu se poate pipăi - e *postulabil* pe baza fenomenelor de recunoaştere, identificare şi referinţă izbutită; CN în schimb reprezintă modul în care intersubiectiv încercăm să lămurim ce trăsături compun un TC. CN-ul, pe care-1 recunoaştem sub formă de interpretanţi, *se vede şi se poate pipăi* - şi aceasta nu e doar o metaforă, dat fiind că printre interpretanţii termenului *cal* se află şi numeroşi cai sculptaţi în bronz sau în piatră.
Dacă Montezuma ar fi adunat toate pictogramele desenate de mesageri, le-ar fi filmat gesturile, ar fi înregistrat pe bandă cuvintele lor şi ar fi închis toate aceste mărturii *materiale* într-un sipet, apoi ar fi trimis la moarte pe mesageri şi ar fi comis suicidul, ceea ce ar rămâne în sipetul acela ar fi conţinutul expresiei *magatl* pentru azteci. I-ar rămâne apoi arheologului care ar regăsi sipetul acela să izbutească să interpreteze la rândul său acei interpretanţi, şi numai prin interpretarea acelui conţinut arheologul ar fi în măsură, mai apoi, să presupună care era TC-ul calului pentru azteci.
Un TC nu se naşte neapărat dintr-o experienţă perceptivă, ci poate fi transmis culturaliceşte (ca şi CN) şi conduce la succesul unei experienţe perceptive din viitor. CN-ul lui *magatl* este ceea ce-i comunică mesagerii lui Montezuma prin imagini, gesturi, sunete şi cuvinte. Pe baza acestor interpretări Montezuma va fi încercat să-şi facă o „idee" despre cai. Această „idee" este nucleul TC-ului pe care el 1-a construit provizoriu pe baza CN-ului primit sub formă de interpretări.[15]
Modul în care CN-urile sunt exprimate ajută şi la dezlegarea nodului privitor la chestiunea dacă avem imagini mentale sau nu.[16] Un CN este exprimat uneori în cuvinte, alteori în gesturi, iar alteori prin imagini sau diagrame. în fond desenul 3D al lui Marr, deoarece este public, e un element al CN-ului care interpretează o modalitate procedurală a TC-ului nostru. Ce anume îi corespunde în creierul nostru acestei presupuse imagini? Să
143
spunem, activări de neuroni. însă, chiar dacă *pattern*-|*x*| acestor activări n-ar corespunde la ceea ce intuitiv numim imagine, acele fenomene cerebrale ar reprezenta cauza sau echivalentul abilităţii noastre fie de a concepe, fie de a interpreta tipul nostru de cal. Postulăm un TC ca dispoziţie de a produce CN şi tratăm CN-urile ca probă că există undeva un TC.
3.3.2.1. Instrucţiuni pentru identificare

CN-ul termenului oferă şi criterii sau instrucţiuni pentru identificarea uneia dintre ocurenţele tipului (sau, cum se obişnuieşte să se spună, pentru identificarea referentului).[17] Utilizez „identificare" în loc de „recunoaştere" pentru că aş vrea să rezerv cel de al doilea termen pentru fenomene cognitive strict dependente de o expresie perceptivă precedentă, şi primul pentru capacitatea de a identifica perceptiv ceva despre care nu s-a avut încă nici o

experienţă. Am identificat un aligator, prima oară când l-am văzut pe Mississippi, pe baza instrucţiunilor care-mi fuseseră date anterior prin cuvinte şi imagini, adică comunicându-mi-se CN-ul cuvântului *aligator.*
Furnizând instrucţiuni pentru a identifica ocurenţele tipului, CN-ul orientează în formarea unui TC de încercare. Dacă solii i-ar fi furnizat interpretări bune lui Montezuma, TC-ul său de încercare ar fi fost atât de bogat şi de precis, încât i-ar fi permis o identificare imediată şi cu puţine reajustări pe baza percepţiei directe. Alteori instrucţiunile furnizate de CN sunt insuficiente. Solii ar fi putut insista atât de mult asupra analogiei cu cerbii, încât să-1 facă pe Montezuma să-şi construiască un TC de încercare aşa de imperfect, încât să nu identifice cu uşurinţă caii la prima întâlnire, şi să-i confunde cu boii dintr-o cireada ce venea pe urma trupelor.[18]
3.3.2.2. Instrucţiuni pentru reperare
Mai este o posibilitate: ca mesagerii să nu reuşească să-i exprime lui Montezuma proprietăţile calului. în acest caz ar fi putut să se mărginească să-i spună că apăruseră animale ciudate
144
şi înspăimântătoare cu câteva zile mai înainte într-un loc de pe coastă şi că, dacă el s-ar fi dus în acel loc anume, ar fi putut să identifice nişte oameni albi îmbrăcaţi în fier care se mişcau şezând cu picioarele desfăcute pe ceva; şi acest ceva ar fi fost lucrul la care s-ar fi referit. în acest mod i-ar fi furnizat lui Montezuma nu instrucţiuni pentru a identifica, ci pentru a *repera* obiectul.
Cele două cazuri pe care le voi cita mai jos privesc TC-uri de indivizi, asupra cărora va trebui să revin în 3.7.6., dar în orice caz servesc la a distinge identificarea de reperare. *Primul caz.* Eu dau în fiecare dimineaţă la bar peste un ins, de fiecare dată îl recunosc, dar nu ştiu cum se numeşte, şi dacă ar trebui să corelez la numele generic *ins* un CN, ar fi pur şi simplu descrierea „cel pe care-1 văd în toate dimineţile la bar". într-o zi îl văd pe insul acela că jefuieşte banca de vizavi. Interogat de poliţie, cu ajutorul unor interpretări verbale îl ajut pe desenatorul specializat să-i facă un portret-robot destul de asemănător. Am furnizat instrucţiuni pentru identificarea insului, iar poliţiştii pot să-i elaboreze un TC (fie el şi vag - încât riscă să identifice din greşeală pe un altul). Al *doilea caz.* Eu recunosc în fiecare dimineaţă un ins la bar, chiar dacă niciodată nu l-am observat bine, totuşi l-am auzit într-o zi spunând la telefon că se numeşte Giorgio Rossi şi că locuieşte în Via Roma 15. într-o zi acesta se ceartă cu barmanul şi-1 ucide dându-i cu o sticlă în cap, apoi o rupe la fugă. Poliţia mă interoghează ca martor, eu sunt absolut incapabil să ofer instrucţiuni desenatorului portretului robot (reuşesc să spun cel mult că tipul e înalt, are o faţă obişnuită, o privire antipatică), dar pot să furnizez numele şi adresa individului. Pe baza unui TC al meu privat nu ştiu să furnizez instrucţiuni pentru identificare; dar pe baza CN-ului pe care-1 asociam cu numele Giorgio Rossi (o făptură de sex masculin care locuieşte în Via Roma 15) sunt în stare să ofer poliţiei instrucţiuni pentru reperarea lui.
145
3.3.3. Conţinut Molar (CM)
Atunci când, după ce a văzut caii pe viu, şi a vorbit cu spaniolii, Montezuma capătă despre ei alte informaţii, poate ajunge să ştie ceea ce ştia despre ei un spaniol (chiar dacă nu tocmai ce ştie astăzi despre ei un zoolog). Ar fi avut atunci despre cai o cunoaştere *complexă.* Să se observe că nu vorbesc despre cunoaştere „enciclopedică" în sensul unei deosebiri între Dicţionar şi Enciclopedie (la care mă voi întoarce în 4.1.)> ci în sensul de „cunoştinţă lărgită", care cuprinde şi noţiuni ce nu sunt indispensabile recunoaşterii perceptive (de exemplu: că se cresc în cutare fel sau că sunt mamifere). Voi vorbi, în legătură cu această competenţă lărgită, de Conţinut Molar (CM).

Formatul CM-ului lui Montezuma putea să fie diferit de cel al primilor săi mesageri, sau al preoţilor lui, şi putea fi în continuă expansiune. Nu ştim bine cum ar fi putut să se dezvolte - şi să ne gândim numai la faptul că în zilele noastre face parte din CM-ul lui *cal* (dar nu făcea parte cu siguranţă pe timpurile lui Montezuma) informaţia că acest animal prosperă pe continentul american. Nu l-aş identifica cu o cunoaştere exprimabilă exclusiv în formă propoziţională, deoarece ar putea să cuprindă imagini de cai de diferite rase sau de vârste diferite.
Un zoolog posedă despre *cal* un CM, şi un CM al lui posedă cu siguranţă un jocheu, chiar dacă cele două arii de competenţă nu sunt coextensive. La nivelul CM-ului se petrece acea diviziune a muncii lingvistice despre care vorbeşte Putnam, şi pe care aş prefera s-o definesc ca diviziune a muncii culturale. La nivelul CN-ului ar trebui să existe consens generalizat, fie chiar şi cu oarecare destrămare şi zonă de umbră (cf.3.5.2.). Şi cum tocmai această arie de consens e cea care constituie nucleul prezentei discuţii, aş tinde să nu iau în considerare CM-ul, care poate căpăta forme diferite în funcţie de subiecţi, şi reprezintă porţiuni de competenţă sectorială. Să spunem că suma CM-urilor se identifică cu Enciclopedia ca idee ordonatoare şi postulat semiotic despre care se vorbea în ECO 1984, 5.2.

3.3.4. CN, CM şi concepte

146

W

Cineva, pe când citea prima versiune a acestor pagini, m-a întrebat care este diferenţa dintre CN, CM şi concept. N-aş şti să răspund la întrebare înainte de a fi rezolvat două cazuri: (i) care este deosebirea dintre tipul cognitiv al ornitorincului construit de primul său descoperitor şi conceptul ornitorincului pe care, evident că el nu-1 putea avea în precedenţă, nici măcar în cazul de univers platonic suprapopulat (ii) care este diferenţa dintre conceptul pe care-l aveau despre cal primii azteci şi cel pe care-1 are zoologul?
Cât despre prima întrebare, mi se pare evident că, încă de la ideea kantiană a unei scheme pentru conceptele empirice, era evident că, dacă ar exista un concept, ar trebui să fie mediat de schemă, dar dacă se introduce schema, nu mai e nevoie de concept - dovadă este posibilitatea de a construi scheme pentru concepte pe care nu le avem, cum este cel al ornitorincului. Prin urmare ideea de concept devine un rest care încurcă.
Cât despre a doua întrebare, dacă prin „concept" se înţelege o concepţie mentală, aşa cum vrea etimologia, răspunsurile sunt două: ori conceptul premerge recunoaşterii perceptive, şi atunci se identifică cu TC-ul şi este exprimat nu de clasica definiţie riguroasă şi ştiinţifică a obiectului, ci de CN; ori e o definiţie riguroasă şi ştiinţifică a obiectului, şi atunci se identifică cu un CM aparte, sectorial.
Pare ofensator s-o spun, dar din punctul de vedere în care mă situez, cuvântul *concept* ajunge să însemne numai ceea ce are cineva în cap. Datorită faptului că mi-am propus să nu privesc în cutia neagră, nu pot să spun ce anume este el. Mă întreb mai degrabă dacă se întreabă asta cei care se uită în cutia neagră. Dar aceasta e altă chestiune.

3.3.5. Referinţă

In toată povestea pe care am examinat-o, aztecii atribuie un CN expresiei *magatl,* dar când vorbesc între ei despre ceea ce au

147

văzut *se referă* la cai individuali. Despre acel fenomen foarte complex care este referirea voi vorbi în 5. în rândurile de faţă se cere nu numai să dezlipim

conţinutul de referinţa, ci şi instrucţiunile pentru individualizarea *referentului* de actele concrete de *referire.* Cineva poate să fi primit instrucţiuni ca să identifice un armadil, şi totuşi toată viaţa lui nu s-a referit niciodată la un armadil (adică n-a spus niciodată *acesta e un armadil,* sau *e un armadil în bucătărie).*
TC-ul prevede instrucţiuni pentru a identifica referentul, şi acestea constituie neîndoielnic o formă de competenţă. A se referi la Ceva este însă o formă de execuţie *(performance).* Ea se bazează desigur pe competenţa referenţială, dar cum o să vedem în 5., nu numai pe aceea. Referentul cuvântului *cal* este ceva. A se referi la cai este un act, nu un lucru.
Montezuma, după ce a ascultat relatarea solilor, poseda un embrion de competenţă, însă dacă, aşa cum s-a văzut, s-a închis pentru câtva timp în muţenie îndârjită, nu a efectuat imediat nici un act de referire la cai. Se refereau la cai mesagerii săi chiar înainte de a-i oferi instrucţiuni pentru identificarea referentului, când i-au spus că intenţionau să-i vorbească despre lucruri pe care nu îndrăzneau să le descrie. Montezuma, ieşind din tăcerea lui, ar fi putut să se refere la aceste Lucruri încă necunoscute, de exemplu întrebând ce sunt şi cum sunt, înainte chiar să posede instrucţiuni numai pentru identificarea lor. Ar fi demonstrat astfel că se poate înţelege referirea la fiinţări, şi la ele ne putem referi, chiar fără să posedăm un TC al lor, sau fără un CN. Montezuma înţelegea că solii îndeplineau un act de referinţă, şi totuşi nu era în stare să înţeleagă care era referentul acelui act.

3.4. Primitive semiozice

3.4.1. Primitive semiozice şi interpretare

Să ne gândim la o fiinţă situată într-un mediu elementar, înainte ca ea să intre în contact cu alţi semeni ai săi. Această fiinţă ar trebui să dobândească, oricum ar hotărî să le numească,

unele „noţiuni" fundamentale (oricum ar hotărî pe urmă să le instituie în sistem de categorii, sau oricum în unităţi de conţinut): ar trebui să aibă o noţiune de sus şi de jos (esenţială pentru echilibrul său corporal), despre a sta drept sau culcat, despre unele operaţiuni fiziologice cum ar fi a înghiţi sau a expulza, despre mers, dormit, văz, auz, despre a avea senzaţii termice, olfactive sau gustative, despre a simţi durere sau uşurare, despre a bate din palme, despre a pătrunde cu degetul într-o materie moale, despre a bate, a culege, despre frecare, despre a se scărpina, şi aşa mai departe.[19] Abia intrată în contact cu alte fiinţe, sau în general cu mediul înconjurător, ar trebui să aibă noţiuni care privesc prezenţa a ceva ce se opune corpului său, amplex, luptă, posesie sau pierdere a unui obiect dorit, probabil încetarea vieţii... Oricum ar ajunge să atribuie nume acestor experienţe fundamentale, cu siguranţă că ele sunt originare.
Asta înseamnă că, în momentul în care se „intră în limbaj", există unele dispoziţii către semnificaţie care sunt de caracter prelingvistic, sau că sunt „anumite clase de semnificaţie la care fiinţele umane sunt acordate în mod înnăscut".[20] De un asemenea tip ar fi de exemplu atribuirea de animalitate unui anume obiect. Se poate întâmpla ca mai apoi o astfel de atribuire să se dovedească greşită, aşa cum s-ar întâmpla pentru o mentalitate arhaică ce ar vedea norii ca pe animale, dar cu siguranţă unul dintre primele moduri în care se reacţionează la ceea ce ne vine în întâmpinare în mediul înconjurător este o atribuire de animalitate sau de vitalitate unui obiect ce ne stă în faţă, şi aceasta nu are nimic de a face cu „categorii" ca Animal: animalitatea despre care vorbesc este, cu siguranţă, precategorială.
Voi spune în *3.4.2.* de ce consider improprie această folosire a termenilor *categorie, categorial* şi *pre-categorial;* în orice caz noţiuni ca animal, Mineral,

Artefact (care în multe semantici compoziţionale sunt considerate ca primitive semantice, probabil înnăscute, ce nu mai pot fi analizate ulterior, adesea constituite în sisteme ierarhizate şi finite de hiponime şi hiperonime) pot avea un sens ca elemente ale unui CM. Dacă sunt primitive, inanalizabile şi ierarhizate, şi tot ce se poate concepe ca inventar finit, a fost discutat în Eco (1984, 2). Dar cu siguranţă ele nu

depind de experienţa perceptivă, ci de o segmentare şi organizare a *continuum-ulm* conţinutului care presupune un sistem coordonat de trepte/ ascendenţe. Nu de această natură sunt primitivele semiozice de care vorbesc aici, care depind de percepţia pre-clasificatorie a ceva ca viu şi animat, sau ca lipsit de viaţă.

Când simţim pe braţ sau pe mână prezenţa unui corp străin, fie el cât de mic, adesea chiar fără să ne uităm (şi uneori intervalul dintre ipoteză perceptivă şi răspuns motoriu e infinitesi-mal), cu cealaltă mână ori batem ca să strivim ceva, ori mişcăm indexul cu o lovitură a policarului ca să facem să sară la o parte ceva. De obicei strivim atunci când am făcut ipoteza (chiar înainte de a fi hotărât, deoarece salvarea noastră depinde de iuţeala reflexului) că e vorba de un ţânţar sau de altă insectă supărătoare, şi facem să sară de pe corp ceva când am decis că-i vorba de vreo scamă vegetală sau minerală. Dacă ne-am hotărât că trebuie „ucis" este pentru că am simţit o trăsătură de „animalitate" în corpul străin. E o recunoaştere primară, pre-conceptuală (în orice caz, pre-ştiinţifică), ce are de a face cu percepţia, şi nu cu cunoaşterea categorială (eventual o orientează, i se oferă ca impuls de interpretare la niveluri cognitive superioare).

3.4.2. Lămuriri asupra categoriilor

Psihologia cognitivă vorbeşte adesea despre capacitatea noastră de gândire ca fiind întemeiată pe posibilitatea unei organizări categoriale. Ideea este că lumea despre care avem experienţă e compusă dintr-o cantitate atât de mare de obiecte şi de fapte, că dacă ar trebui să le identificăm pe toate şi să le numim unul câte unul, am fi copleşiţi de complexitatea mediului; drept care, unicul mod de a nu deveni „sclavi ai particularului" stă în capacitatea noastră de a „categorisi", adică de a face echivalente lucruri ce sunt diferite, grupând obiectele şi faptele în clase (de ex. Bruner şi alţii, 1956).

Ideea în sine este de netăgăduit. Mai mult, nu ca să spun cu orice preţ că anticii au gândit deja totul, dar dacă înlocuim termenul „categorisire" cu „conceptualizare" ne dăm seama că se vor-

beşte încă o dată despre problema felului cum limbajul (şi odată cu el, aparatul nostru cognitiv) ne face să vorbim şi să gândim prin *generaţia,* sau, altfel spus, să reunim indivizii în mulţimi.

A grupa ocurenţe multiple sub un singur tip este modul în care funcţionează limbajul (afectat, cum se spunea în Evul Mediu, de *penuria nominum).* Dar una e să spui că, în faţa unor indivizi diferiţi noi nu reuşim să-i gândim pe toţi ca „pisică" şi alta e să spui că izbutim să gândim toate pisicile ca animale (sau feline). Cum se vede, cele două probleme sunt diferite. A şti că o pisică e o felină pare să ţină mai mult de competenţa înregistrată ca CM decât de cea înregistrată ca CN, în timp ce percepţia aproape imediată a pisicii ne-a părut un fenomen pre-categorial.

Faptul e că în literatura contemporană pe această temă, termenul „categorie" este folosit în mod destul de diferit de cel în care era folosit fie de Aristotel, fie de Kant, chiar dacă se întâmplă să vedem mulţi autori care, atunci când abordează problema, se revendică - fără citate specifice, şi aproape retoric, pentru a-şi legitima susţinerile lor - de la moştenirea clasică.

Pentru Aristotel categoriile erau zece, Substanţa şi cele nouă predicate ce se puteau predica despre ea, şi anume că ceva se afla într-un anumit timp, într-un

anumit loc, că avea anumite calităţi, că suferea ceva sau că făcea altceva etc. Ce anume era un subiect oarecare (un om, un câine, un copac) pentru Aristotel nu era o problemă. Se percepea o substanţă şi se înţelegea care era esenţa ei (adică Aristotel gândea că, imediat ce vedem ocurenţa unui om, o trimitem la tipul „om"). în sensul aristotelic, aplicarea categoriilor nu trece mult dincolo de a spune că tocmai se percepe o pisică, că e albă, că aleargă prin Liceu etc. Din punct de vedere al psihologiei cognitive contemporane toate acestea ar ţine de pre- categorial, sau abia le-ar pune în joc pe cele ce se numesc „categorii de bază", ca „pisică", plus o activitate ce nu e nici ea mai bine definită, constând în a-i recunoaşte unui obiect dat nişte proprietăţi active sau pasive.
Pentru Kant categoriile sunt ceva cu mult mai abstract decât categoriile aristotelice (sunt unitate, pluralitate, realitate, negaţie, substanţă şi accident, cauzalitate şi aşa mai departe) şi am văzut în 2.3 cât îi era de greu să spună ce anume au ele de a face cu
151
concepte empirice cum sunt cele de câine, scaun, rândunică sau vrabie.
Dar să ne întoarcem la Aristotel. Faptul că văzând o pisică cum aleargă prin Liceu se percepe o pisică ce aleargă prin Liceu era pentru el unul natural şi spontan. Fireşte, pe urmă se cerea să *defineşti* ce anume era substanţa „pisică". Definiţia având loc prin gen şi diferenţă, tradiţia aristotelică trebuia să identifice *predicabilele.* Predicabilele sunt tot ce poate fi mai asemănător cu categoriile aşa cum le înţeleg taxonomiile moderne: sunt instrumente pentru definiţie (pisica e animal iraţional muritor, pentru tradiţia aristotelică, şi admit că e puţin, iar pentru taxonomiile moderne e din specia Felis Catus, din genul Felis, din subordinul Fisipedelor, şi tot aşa, până se ajunge la clasa Mamiferelor).
Acest tip de clasificare - şi am putea vorbi de categorisire dacă înţelegem predicabilele aristotelice ca sub-categorii - e oare esenţial pentru recunoaşterea a ceva? Nicidecum. Nu e, desigur, pentru Aristotel, care a dat greş în definirea în mod satisfăcător a cămilei (cf. Eco 1983, 4.2.1.1.) fără de altfel să înceteze de a o identifica şi a o numi în mod corect; şi nici pentru psihologia cognitivă, fiindcă nimeni nu a negat vreodată că cineva este capabil să perceapă şi să recunoască un ornitorinc fără ca prin asta să ştie dacă e Mamifer, Pasăre sau Amfibie.
într-un anume sens, în această poveste, încurcătura ar fi mai mare pentru Aristotel decât pentru Kant sau pentru cognitiviştii contemporani. Cognitiviştii s-ar descurca, la limită, acceptând că există pre-categorial în percepţie; Kant a reuşit să mute şi câini şi pisici între conceptele empirice şi clasificarea lor în genuri şi specii în teritoriul judecăţii reflectante; dar Aristotel ne spune că în faţa unei substanţe individuale înţelegem care este esenţa ei (om sau pisică), ar fi admis bucuros că unui sclav îi era cu putinţă să recunoască o pisică chiar dacă nu ştia să-i exprime definiţia, şi totuşi când trebuie să spună ce anume este substanţa nu o poate face decât în termeni de definiţie, recurgând la gen şi la diferenţă. E ca şi cum Aristotel ar admite că într-un fel avem nişte TC, dar că nu putem să le interpretăm decât în termeni de CM (asta deoarece ţine de CM cunoaşterea clasificărilor).
152
Afară doar dacă nu voia să spună exact ceea ce spunem şi noi aici: că a percepe (aplicând categorii - ale sale) înseamnă exact a te mişca în ceea ce astăzi se cheamă pre-categorial, şi că pre-categoriale sunt atribuirile de viaţă, animalitate şi până şi raţionalitate, în sensul, cel puţin, în care a încercat să explice asta Toma:[21] noi nu percepem deloc nişte diferenţe ca raţionalitatea, ci le inducem cu ajutorul manifestărilor exterioare, de exemplu faptul că vorbeşte, sau că este biped. Şi atunci nemijlocita percepere a acestor accidente ar fi cea care vine să facă parte din experienţa perceptivă, iar restul ar fi elaborare cultă.

Cele pe care cognitivismul contemporan le numeşte categorii (şi care pentru Aristotel ar fi fost nişte predicabile) sunt mai degrabă cele ce în ştiinţele naturii sunt numite *taxa,* care se subsumează ierarhic de la specie la gen (sau de la ordine la clase, sau de la clase la regnuri). Cele pe care cognitivismul le numeşte categorii de bază sunt cu siguranţă TC-uri, pe când cele pe care el le numeşte categorii supraordonate (cum ar fi Instrument faţă de categoria de bază a ciocanului) sunt nişte *taxa,* aparţin unei faze de elaborare culturală mai complexă şi sunt înmagazinate în CM-ul anumitor vorbitori deosebit de dotaţi (depind de un sistem coerent de propoziţii, sau de o anumită paradigmă culturală).

Notez în treacăt că deosebirea aceasta era deja destul de clară la John Stuart Mill, pe când examina diferitele clasificări naturaliste care pe timpurile sale încă mai erau material de aprigă dezbatere:

Există [...] o clasificare a lucrurilor, care-i inseparabilă de actul de a le da un nume general. Fiece nume care conotează un atribut, împarte prin acest simplu fapt fiece lucru în două clase, cele ce au atributul şi cele ce nu-1 au... Clasificarea pe care trebuie s-o discutăm ca pe un act separat al minţii este însă diferită. In prima aranjamentul obiectelor în grupuri, şi distribuirea lor în compartimente, e un simplu efect incidental care derivă din folosirea numelor date cu un alt scop, cum ar fi acela de a exprima simplu unele dintre calităţile lor. In cealaltă aranjamentul şi distribuirea sunt ţinta principală, iar numirea e secundară, şi se conformează acestei operaţii principale, în loc să o guverneze *(A System of Logic,* IV, vii).

153

Fiindcă nu se poate lupta împotriva inerţiilor limbajului, mă voi adapta şi eu să numesc categorii aceste rubrici clasificatorii, dar să fie clar că ele nu contribuie nemijlocit să ne spună ce anume este un lucru, ci cum anume este el ordonat ierarhic într-un sistem de concepte de bază şi concepte supraordonate şi subordonate.[22]

O altă observaţie este că dacă categoriile (în sensul modern al termenului) sunt nişte *taxa,* ele nu au deloc de a face cu acele primitive elaborate sau identificate de către semanticile „pe bucăţi" - şi că la voia întâmplării au acelaşi nume cu multe categorii sau *taxa,* cele care de obicei se tipăresc cu majusculă mică, cum sunt ANIMAL, UMAN, VIU, ADULT etc. Se poate discuta dacă aceste primitive sunt în număr finit, dacă funcţionează prin îmbinare sau prin intersectare, dar nu întotdeauna ele sunt ierarhizate ca acele *taxa,* chiar dacă la unii autori ele se organizează prin raporturi de hipo/hiperonomie (cf. în acest sens Violi 1997, 2.1 şi 4.1). Mai mult, adesea astfel de primitive semantice sunt asimilabile acelora pe care le-am numit primitive semiozice (şi pe care, anume, unii le-ar defini ca pre-categoriale).

Dacă sunt primitive semiozice faptul de a simţi că ceva este un corp, că zboară pe cer, că e un animal, că are greutate, iată la ce anume dau naştere aşa-zisele *taxa* ca elaborări de astfel de experienţe pre-categoriale - cel puţin în sensul pe care m-am resemnat să-1 respect.

3.4.3. Primitive semiozice şi verbalizare

Wierbicka (1996), sprijinindu-şi propriile-i ipoteze pe o vastă verificare a diferite limbi, susţine convingător că există nişte *primes* comune tuturor culturilor. Ar fi noţiuni ca: Eu, Cineva, Ceva, Acesta, Celălalt, Unu, Doi, Mulţi, Mult, Gândesc, Vreau, Simt, Zic, a Face, a se întâmpla, Bun, Rău, Mic, Mare, Când, înainte, După, Unde, Sub, Nu, Câţiva, Viu, Departe, Aproape, Dacă şi Atunci (lista mea rezumativă este incompletă). Aspectul interesant al acestei propuneri este că tinde să rezolve în termenii acestor primitive orice altă posibilă definiţie.

înainte totuşi de a trece la utilizarea unor sugestii ale lui Wierbicka, vreau să lămuresc că accept aceste *primes* cu toate prudentele cazului în speţă. A spune că aceste noţiuni sunt *originare* nu înseamnă neapărat a admite (i) că ele sunt primitive filo-genetic, şi deci înnăscute: ele pot fi primitive numai pentru indi-

vidul luat singur, în timp ce alţi indivizi pornesc de la alte experienţe, diferite (de exemplu, pentru un orb din naştere a vedea nu va fi o experienţă primitivă); (ii) că sunt universale (chiar dacă nu văd nici un motiv evident ca să neg asta; dar trebuie să distingem ipoteza teoretică a universalităţii lor de constatarea empirică că există nişte termeni precişi pentru ele în toate limbile cunoscute); (iii) că prin faptul de a fi primitive nu sunt interpretabile.
Punctul (iii) reprezintă o slăbiciune a argumentării lui Wierbicka. Această natură înşelătoare se naşte din faptul că au fost luate tradiţional ca neinterpretabile primitivele semantice la care făceam aluzie în paragraful precedent, acele presupuse trăsături, cum ar fi UMAN şi ADULT care în semanticile „pe bucăţi" ar trebui să constituie atomii ce nu mai sunt ulterior segmentabili ai semnificatului. Dar cele pe care Wierbicka le numeşte *primes* nu sunt de această natură - chiar dacă autoarea tinde adesea să le trateze ca şi cum ar fi. Nu sunt postulate de semnificat, sunt elemente ale unei experienţe primordiale. A spune că copilul are o experienţă primordială a laptelui (drept care se spune că, crescând, ar şti cu exactitate ce anume este) nu înseamnă nicidecum a spune că copilul, la cerere, n-ar putea interpreta conţinutul lui *lapte* (a se vedea în 3.7.2 ce anume face un copil căruia i se cere să interpreteze cuvântul *apă).* S-ar putea ca experienţele exprimate de cuvintele *a vedea* şi *a auzi* să fie experienţe primordiale de soiul acesta, dar şi un copil e capabil să le interpreteze (prin referire la organe diferite).
Tocmai neadmiţând aceasta, Wierbicka reacţionează cu emfază la opinia lui Goodman (1951: 57) potrivit căreia „nu pentru că un termen e nedefinibil este el ales ca primitiv; mai degrabă tocmai pentru că un termen a fost ales ca primitiv pentru un sistem este el nedefinibil... în general, termenii adoptaţi ca primitivi într-un sistem dat sunt uşor definibili în oricare alt sistem. Nu există primitive absolute". Chiar şi Wilkins ne arăta
154
155
cum este posibil, cu ajutorul unei scheme cognitive spaţiale şi nu propoziţionale, să interpretăm şi să definim atât susul, cât şi josul, atât *către* cât şi *sub,* sau *înăuntru* (cf. Eco 1993, 2.8.3)[23].
Odată lămurită această rezervă, Wierbicka porneşte de la o critică pe care o putem împărtăşi, atât a aşa-ziselor definiţii de dicţionar, cât şi a celor enciclopedice. A se lua exemplul şoarecelui (1996: 340 şi urm). Dacă definiţia termenului *şoarece* trebuie să permită şi să identificăm referentul, sau oricum, să ne reprezentăm mental un şoarece (aşa cum Montezuma trebuia saşi imagineze cum anume era calul), este evident că o definiţie strict dicţionărească ca „mamifer, familia *muridae,* rozător" (care se ia după *taxa* clasificărilor naturaliste) nu e suficientă. Dar iată că apare insuficientă şi definiţia propusă de Enciclopedia Britanică, ce porneşte de la o clasificare zoologică, specifică ariile în care şoarecele prosperă, se extinde asupra proceselor lui de reproducere, asupra vieţii lui sociale, asupra raporturilor lui cu omul şi cu mediul domestic şi aşa mai departe. Cine nu a văzut niciodată un şoarece nu va fi niciodată capabil să-1 identifice pe baza acestei foarte largi şi organizate colecţii de date.
Acestor două definiţii Wierbicka le opune propria-i definiţie *folk,* care conţine exclusiv termeni primitivi. Definiţia ocupă două pagini şi se compune din *itemi* de tipul următor:
Lumea le zice *Şoareci* - Lumea crede că sunt toţi de acelaşi tip - Deoarece vin din creaturi de acelaşi tip - Lumea crede că trăiesc în locurile unde trăieşte lumea - Pentru că vor să mănânce lucrurile pe care lumea şi le ţine de mâncare - Lumea nu vrea ca ei să trăiască acolo [...] O persoană poate să ţină unul în mână -(mulţi nu vor să-i ţină în mână). Sunt vineţii sau maronii - Se văd cu uşurinţă - (unele făpturi de soiul ăsta sunt albe) [...]

Au picioarele scurte - de aceea, când se mişcă nu se văd picioarele lor cum se mişcă şi pare că tot corpul atinge terenul
Capul lor pare că nu este separat de trup - Trupul întreg pare ceva mic cu o coadă lungă şi subţire şi fără peri - Fruntea capului este ascuţită - şi are câţiva peri duri care ies de pe ambele laturi
156

- Au două urechi rotunde pe vârful capului - Au dinţi mici şi ascuţiţi cu care muşcă.
Această definiţie *folk* aminteşte ideea kantiană că schema pentru câine trebuie să conţină instrucţiuni pentru a imagina figura unui câine. Dacă am juca unul dintre jocurile acelea de societate în care cineva descrie verbal un desen, şi altcineva trebuie să reuşească să-1 reproducă (măsurând în acelaşi timp capacităţile verbale ale primului subiect şi pe cele de vizualizare ale celui de al doilea), jocul ar putea să reuşească şi probabil cel de al doilea subiect ar putea să răspundă la descrierea-stimul propusă de Wierbicka desenând o imagine ca cea din Figura 3.1.
Figura 3.1.

însă imaginea este doar *output-ul* interpretativ al definiţiei verbale, sau este elementul ei primar şi constitutiv? Altfel spus, face parte din al nostru CN al şoarecelui şi această schemă morfologică? O bună enciclopedie ar trebui să includă, în lunga şi satisfăcătoarea definiţie ştiinţifică a şoarecelui, şi desenul sau fotografia unui şoarece. Wierbicka nu se îngrijeşte să ne spună dacă enciclopedia pe care a consultat-o le conţine, nici dacă eventual este rău că nu le-a prevăzut. Această neatenţie nu e întâmplătoare: explicaţia o avem la p. 332, unde se susţine că limbajul nu poate reflecta reprezentarea neuronică a culorii, pentru că ea este privată, pe când limbajul „reflectă conceptualizarea". Iată de ce, în timp ce se caută-să se strângă de aproape noţiunea de primitive semiozice care ar trebui să preceadă înseşi procesele de categorizare, se sfârşeşte prin a le recunoaşte numai întrucât sunt exprimabile în termeni verbali (generali), aşa încât
757
primitivul semiozic a „ceva" nu întâmplător este grafic înregistrat ca CEVA, ca şi cum, adică, ar fi un primitiv semantic ancorat strâns de folosirea limbajului verbal.[24]

3.4.4. 'Qualia' şi interpretare

Dacă ar exista *primes* neinterpretabile ar trebui să ne întoarcem la problema *qualiilor* pe care credeam că le-am lăsat de o parte în capitolul precedent, luându-mă după Peirce. Să punem problema în forma ei cea mai dură şi provocatoare: avem TC pentru *qualia?* Dacă se răspunde nu, atunci *qualia* sunt „cărămizi" pentru construirea TC-urilor, dar în acest caz nu reuşim să spunem nici pentru ce le predicăm (acest lucru e roşu sau fierbinte) şi nici de ce de obicei ne punem de acord, fie chiar şi cu preţul câtorva negocieri, în privinţa unor atari predicaţii. Peirce spusese acest lucru: prima senzaţie pe care o am despre ceva alb este pură posibilitate, dar când procedez la compararea a două calităţi de alb şi pot să încep o serie de inferenţe, şi, deci, de interpretări; judecata perceptivă *de singularizează* calitatea (CP 7.633). Această trecere la Thirdness este deja o trecere la universal.
S-a discutat la nesfârşit dacă senzaţia mea de roşu este egală cu aceea pe care o are interlocutorul meu dar, afară de cazul de daltonism, spunându-i cuiva să se ducă să-mi aducă creionul roşu, avem de obicei un caz de referinţă izbutită, şi nu primesc creionul negru. Dar cum referinţa izbutită a fost luată ca probă că există (în cutia neagră) nişte TC, iată că există TC şi în *qualia.*

încă o dată mă limitez să spun că ele *trebuie* să fie, şi nu-mi permit să spun cum sunt constituite. Dar o bună probă că există un TC este că poate fi interpretat. Se pot interpreta *qualia?* Se poate în sensul că pot defini roşul nu numai în termenii lungimii de undă corespunzătoare, ci pot să spun că e culoarea cireşelor, a vestoanelor Gărzilor de Cavalerie canadiene, al multor drapele naţionale; că pot cu ajutorul diverselor comparaţii să interpretez diverse calităţi de roşu; că experimentele asupra percepţiei categoriale (cf. Petitot 1983) ne spun că există „puncte de catastrofă" dincoace de care subiecţii percep roşu şi dincolo de

care percep o altă culoare - şi chiar dacă punctul de catastrofă variază în funcţie de expunerea la stimul, el variază în mod constant pentru toţi subiecţii.
O senzaţie de dulce sau de amar sunt fapte private, şi până şi oenologii folosesc metafore persuasive ca să discearnă savoarea şi consistenţa vinurilor, şi dacă n-ar şti să recunoască acele *qualia* pe baza a TC n-ar putea nici măcar să distingă un Pinot de un Tocai, şi n-ar şti să le identifice anul.[25]
Una dintre probele obişnuite împotriva interpretabilităţii culorilor este că ele nu pot fi interpretate pentru nevăzători. E de ajuns să cădem de acord asupra a ceea ce se înţelege prin interpretare: în termeni peirceeni un interpretant este ceea ce mă face să ştiu *ceva în plus* despre subiectul exprimat de nume, dar nu în mod necesar cel care mă face să ştiu *tot* ceea ce-mi spun ceilalţi interpretanţi. Este evident că un orb din naştere nu poate avea nici o percepţie a roşului, un primitiv semiozic ce se poate dobândi doar cu ajutorul experienţei perceptive. Cu toate acestea să punem ipoteza (iar experimentul nu-i cu totul ştiinţifico-fantastic, cf. Dennett 1991, 11.4) că orbul este dotat cu o tele-cameră înglobată în ochelari, capabilă să identifice culori şi să-i comunice sub formă de impulsuri în vreo parte a corpului: în faţa unui semafor, orbul, antrenat să recunoască impulsuri diferite, ar şti dacă acela arată roşu sau verde. II vom fi dotat cu o *proteză* capabilă să-i furnizeze o informaţie ce i-ar permite să suplinească senzaţia lipsă. Nu hotărăsc aici dacă el „ar vedea" sau nu în creierul său ceva asemănător roşului, ci că creierul său ar înregistra o *interpretare* a roşului. Pentru a caracteriza o interpretare ca atare nu e necesar ca ea să apară ca perfectă, ba chiar orice interpretare e întotdeauna parţială. A-i spune orbului că roşul e culoarea substanţelor incandescente reprezintă o interpretare imprecisă, dar nu e mai puţin satisfăcătoare decât să-i spui cuiva că infarctul este acel ceva pe care probabil îl ai când simţi puternice dureri în piept şi la braţul stâng. Simţind dureri în piept noi avem atâtea tot motive să spunem *poate că ăsta-i infarct* câte are şi orbul din naştere, având o senzaţie de căldură intensă, să spună *substanţa asta poate e roşie.* Pur şi simplu orbul înnăscut simte roşul ca pe o „calitate ocultă', tot aşa cum

noi simţim ca pe o calitate ocultă ceva care se manifestă printr-un simptom.[26]

3.4.5. TC-urile şi imaginea ca schemă

Dacă s-a găsit ceva interesant în noţiunea kantiană de schemă nu a fost atunci când schema ne apărea ca ceva extrem de abstract, cum e „număr", „grad" sau „permanenţă a multiplului", ci tocmai când (iar acolo prima *Critică* intra în criză) trebuia să permită formarea unui concept empiric ca acela de câine (şi de şoarece). Acolo am văzut că trebuia să se introducă într-un fel în procesul perceptiv *instrucţiuni pentru a produce o figură.* Imaginea şoarecelui din Figura 3.1 nu trebuie văzută ca imagine a *unui* şoarece (nici dacă ar fi o fotografie, care n-ar putea fi decât a unui şoarece anume). Şi într-adevăr, când noi vedem imagini de felul acesta într-o enciclopedie nu ne gândim deloc că trebuie să ne ofere instrucţiuni vizuale pentru a identifica un animal „exact" egal cu acela din

figură. Le luăm, dimpotrivă, ca imagini ale şoarecelui în general.
Cum se face ca să pornim de la o „pictură" (fatalmente reprezentare a unui individ, chiar şi când ar fi imaginea unui triunghi) şi s-o folosim ca schemă generală pentru a identifica sau a recunoaşte ocurenţele unui tip? înţelegând-o anume ca sugestie schematică (2D sau 3D) pentru a construi imagini asemănătoare, în ciuda unor deosebiri ce sar în ochi în privinţa amănuntelor, înţelegându-le întocmai ca pe schema kantiană, în care nu există niciodată imagine (schematică) a câinelui, ci sistem de instrucţiuni pentru a construi o imagine a câinelui. Şoarecele din Figura 3.1 nu e imaginea unui anumit şoarece, şi nu reprezintă nici Muritatea. El e ca ciorna, ca schiţa care ne spune ce trăsături mai de relief va trebui să recunoaştem în orice lucru pe care l-am putea defini ca şoarece, aşa cum imaginea schematică a unei coloane dorice (într-un manual despre ordinele arhitectonice) ar trebui să ne determine să recunoaştem ca fiind dorice nişte coloane care nu sunt nici ionice, nici corintice, independent de amănunte şi de dimensiunile lor.
160
Faptul însuşi că noi suntem înclinaţi, în termeni de limbaj obişnuit, să definim „schematică" imaginea din Figura 3.1 ne spune că ea poate fi prevăzută /bună/ ca interpretant şi reţinută mental ca „model" pentru şoareci de diferite culori, dimensiuni şi (dacă am fi în stare să le deosebim) trăsături fizionomice individuale. Şi să reţinem că aceasta s-ar întâmpla chiar dacă în locul desenului schematic ar exista în Enciclopedie o fotografie: am porni de la ea efectuând un fel de proces de expunere la soare sau de subţiere a retinei, care e şi o formă de împuţinare şi subţiere a trăsăturilor individuale, pentru a ajunge să oprim o regulă pentru construirea imaginii oricărui şoarece. Şi acelaşi lucru ar avea loc dacă, datorită unor chestiuni psihologice ce au de a face cu cutia neagră, la cuvântul *şoarece* noi am reacţiona evocând imaginea *acelui* şoarece pe care l-am văzut prima oară. Reprezentarea mentală a acelui individ ne-ar servi de calc, de model (schemă) şi am fi foarte bine în stare să transformăm experienţa unui şoarece anume într-o regulă generală ca să recunoaştem sau ca să construim şoareci.
Noi putem însă să recunoaştem sau să identificăm, nu numai obiecte naturale sau artificiale, dar şi ocurenţe de entităţi geometrice cum sunt triunghiul, şi mai ales de acţiuni şi situaţii (de la a merge la a ne duce la restaurant). Dacă prin tipul triunghi ne putem gândi la prototipuri sau la reguli pentru construirea şi identificarea figurii (nu în chip deosebit de ceea ce s-ar putea petrece în cazul trăsăturilor morfologice ale şoarecelui sau ale paharului), şi dacă până şi noţiuni cum sunt camera sau restaurantul pot să presupună o structură vizuală de bază, pe modelul acelor *frames* ale lui Minski, a recunoaşte şi a identifica acţiuni ca aceea de a merge la restaurant, a se certa, a ţipa la cineva, sau situaţii cum ar fi o bătălie în câmp deschis, un miting, o slujbă cântată, cer adevărate *scenarii* (în sensul *scripts-urilot* propuse în Inteligenţa artificială, sau al reprezentărilor prin cazuri şi Actanţi, sau secvenţe narative mai complexe, ca de exemplu schema greimasiană pentru furie).[27]
Nu numai atât. Consider că fac parte din TC perechi de opoziţii: nu numai că e greu să interpretezi *soţ* dacă nu ai noţiunea de ce anume înseamnă o *soţie* (dar despre tipurile cognitive pe
161
genuri funcţionale vom vorbi mai încolo), dar într-un fel face parte din ideea noastră de câine faptul că acest animal latră sau mârâie, şi nu miaună sau toarce (trăsături suficiente pentru a decide noaptea, pe întuneric, ce animal râcâie la uşă).
în astfel de cazuri posedăm neîndoielnic nişte TC-uri care nu iau neapărat sau în chip deosebit în considerare trăsături morfologice. La fel putem să avem TC-uri

care ţin cont de secvenţe temporale, sau de relaţii logice care, pentru a fi exprimabile în formă diagramatică (care-1 capătă la nivelul expresiei pe cel al unei configurări vizuale), nu privesc din această cauză experienţe vizuale.
Dacă există un element „forte" în teoria peirceană a interpre-tantului este că seria interpretărilor unui semn poate să capete şi forme „iconice". Dar „iconic" nu înseamnă în mod necesar „vizual". Deseori TC-ul cuprinde primitive perceptive sau de-a dreptul *qualia* (ce nu sunt uşor de interpretat) dar despre care trebuie să dea cont: din TC-ul dihorului - chiar şi pentru cine nu 1-a văzut niciodată - ar trebui să facă parte mirosul foarte puternic pe care-1 emană, iar în CN-ul său ar trebui să apară instrucţiunea că dihonii e identificabil în principal datorită mirosului său propriu (dacă ar exista o schemă kantiană pentru dihor, aşa cum o presupunea Kant pentru câine, ar trebui să aibă formatul unei diagrame de flux care prevede, imediat la nodurile superioare, instrucţiunea de a proceda la o verificare olfactivă).
Suntem siguri că TC-ul nostru despre ţânţar este fundamental compus din trăsături morfologice şi nu (în mod eminent) din efectele urzicătoare pe care el le poate avea pe epiderma noastră? Despre forma ţânţarului ştim foarte puţin (dacă"nu l-am observat la microscop, sau nu l-am văzut în Enciclopedie), dar îl percepem întâi de toate auditiv ca vietate zburătoare care se apropie producând un bâzâit caracteristic, şi de aceea îl recunoaştem şi pe întuneric - ce-i drept, referindu-ne la aceste trăsături vom oferi cuiva noi instrucţiuni ca să identifice ţânţarii.
Consider că din TC-ul (şi din CN-ul) şoarecelui fac parte şi elemente thymice" (cf. Greimas-Courtes 1979: 369). Am văzut deja cât este de important să-1 simţim ca animalul (de obicei) respingător. Pe de altă parte, din TC-ul şoarecelui, pe lângă carac-

teristicile lui morfologice, face parte şi un *frame,* o secvenţă de acţiuni: afară de cei care au văzut mereu şi numai şoareci în cuşcă, ideea de şoarece (şi capacitatea de a recunoaşte un şoarece) se bazează pe faptul că el ne apare de obicei ca o formă indistinctă care trece foarte iute dintr-o parte în alta a unei încăperi, ieşind dintr-un loc acoperit pentru a intra în altul.
Aceasta face deosebit de convingătoare ideea lui Bruner (1986, 1990) că noi folosim scheme narative pentru a organiza experienţa noastră. Cred că ţine de TC-ul nostru (şi de CN) despre copac şi secvenţa (narativă) că el creşte dintr-o sămânţă, străbate etape de dezvoltare, se modifică de-a lungul anotimpurilor etc. Un copil învaţă destul de repede că scaunele nu se seamănă, ci se construiesc, şi că o floare nu este construită, ci semănată. Face parte din tipul nostru cognitiv despre tigru nu numai faptul că este un motan uriaş galben cu blana tărcată, dar şi faptul că dacă am întâlni un tigru în pădure el s-ar comporta faţă de noi într-un anumit fel (cf. în această privinţă şi Eco 1990, 4.3.3).
Putem cu adevărat să spunem că despre expresii ca *ieri* şi *mâine* avem numai CN exprimabile propoziţional şi nu şi un soi de diagramă cu săgeţi vectoriale prin care (chiar dacă dispunerea lor variază în funcţie de culturi), într-un caz ne configurăm un soi de imagine mentală de „indicare înapoi" şi în celălalt de „indicare înainte"?
Adaptez liber un frumos experiment mental al lui Bickerton (1981). Să presupunem că mă aflu în interacţiune de un an cu un trib foarte, foarte primitiv, căruia îi cunosc limbajul destul de imperfect (nume de obiecte şi acţiuni elementare, verbe la infinitiv, nume proprii fără pronume etc). Ii însoţesc la vânătoare pe Og şi pe Ug: ei tocmai au rănit un urs, care s-a refugiat sângerând în peştera lui. Ug vrea să urmărească ursul în bârlog pentru a-1 omorî. Dar eu îmi amintesc că cu câteva luni mai înainte Ig rănise un urs, îl

urmase cutezător în vizuină, iar ursul mai avusese suficientă putere ca să-1 devore. Aş vrea să-i amintesc lui Ug precedentul acela, însă ca s-o fac ar trebui să pot să spun că-mi amintesc un fapt trecut, şi nu ştiu să exprim nici timpuri verbale, nici operatori doxastici cum ar fi *îmi amintesc că.* Aşa că mă limitez să spun *Umberto vede urs.* Ug şi Og cred
163
bineînţeles că am observat un alt urs, şi se înspăimântă. Eu încerc să-i liniştesc: *Urs nu aici.* Dar cei doi trag doar concluzia că fac glume de prost gust în momentul cel mai puţin potrivit. Eu insist: *Urs ucide Ig.* Dar cei doi îmi răspund: *Nu, Ig mort!* în fine, ar trebui să mă las păgubaş, iar Ug ar fi pierdut. Recurg atunci la interpretanţi nelingivstici. Zicând *Ig* şi *urs* îmi bat cu un deget în cap, sau pe inimă sau pe burtă (în funcţie de locul unde se presupune că situează ei memoria). Apoi desenez pe jos două figuri, şi le indic ca fiind Ig şi ursul; în spatele lui Ig desenez imagini de faze lunare, sperând că ei înţeleg ce vreau să spun „cu multe luni în urmă" şi, în fine, desenez din nou ursul care-1 ucide pe Ig. Dacă încerc este pentru că presupun că interlocutorii mei au noţiunile de a-şi aminti, şi mai ales un TC oarecare (interpretabil nu propoziţional, ci diagramatic) pentru activităţile de „protenţie" către puncte temporale diferite de prezent. Pornesc adică de la principiul că, dacă sunt în stare să înţeleg un enunţ în care mi se spune că ceva s-a petrecut ieri sau se va petrece mâine, ar trebui să am un TC pentru aceste entităţi temporale. în experimentul meu eu aş căuta să *interpretez* vizual (vectorial) TC-ul meu, şi poate că interpretarea mea s-ar dovedi de neînţeles pentru indigeni. Dar dificultatea operaţiei nu exclude că ar trebui să fie postulată în vreun fel ca posibilă.
Posedăm cu siguranţă tipuri cognitive de secvenţe sonore, dacă ştim de obicei să distingem timbrul şi ritmul soneriei telefonului de cele ale soneriei casei, semnalul militar al stingerii de cel al deşteptării, şi adesea melodiile a două cântece pe care le cunoaştem bine.
Dacă se admite că există primitive semiozice, cu siguranţă că sunt astfel nişte experienţe motorii elementare cum ar fi să mergi, să sari sau să alergi. Când sărim ne dăm seama (sau am putea să ne dăm seama dacă am fi atenţi la ce facem) dacă folosim de două ori piciorul drept şi de două ori piciorul stâng sau mereu acelaşi picior. Şi totuşi se dă şi cazul când aceste două ultime operaţii au doi termeni distincţi în engleză, dar nu şi în italiană, fapt ce rezultă cu evidenţă din următorul tabel propus de Nida (1975: 75), Figura 3.2, pentru a distinge conţinutul unor termeni englezi pentru activităţi motorii.
164
Figura 3.2.

	run	walk	hop	skip	jump	dance	crawl
Unul sau mai multe membre în contact *vi* nici un membru în contact		+				+/-	+
Ordine de contact	1,2,1, 2,	1,2,1, 2	1,1,1, 1	1,1,2, 2	nu contea ză	variab il ritmic	1,3,2,4
Număr de membre folosite	**2**	2	1	**2**	2	2	4

Oricine ar vrea să traducă din engleză în italiană un text care descrie aceste operaţii trebuie să interpreteze termenii după acest tabel care - deşi este exprimat în termeni lingvistici - prevede instrucţiuni de tip motor (ne-am putea foarte bine gândi la traducerea lui într-un film, sau într-o serie de diagrame care să folosească scheme numite impropriu „iconice"[28]).

3.4.6. 'Affordances'

Din TC ar trebui să facă parte acele condiţii pentru percepţie pe care Gibson le numeşte „affordances" (şi pe care Prieto le-ar fi numit *pertinenţe)^:* se recunosc diferitele ocurenţe ale termenului „scaun" pentru că e vorba de obiecte care ne permit să şedem, de tipul „sticlă" pentru că e vorba de obiecte care permit să se conţină şi să se toarne substanţe lichide. E instinctiv să recunoşti ca pe un posibil jilţ un trunchi de copac şi nu un stâlp (afară de cazul unui stâlpnic) din cauza lungimii picioarelor noastre şi a faptului că ni se pare comod să şedem punând picioarele pe pământ. Pentru a categorisi însă un cuţit, o lingură şi o furculiţă printre Tacâmuri, sau un scaun şi un dulap printre Mobile, trebuie să facem abstracţie de aceste pertinenţe morfologice şi să ne luăm, în schimb, după funcţii mai generale, cum ar fi mânuirea hranei sau mobilarea unui mediu locuibil.

Capacitatea noastră de a recunoaşte *affordances* se întipăreşte, ca să zicem aşa, în obiceiurile lingvistice însele. Violi

165

(1991: 73) se întreabă de ce în faţa unei mese pe care este pus un vas suntem înclinaţi să interpretăm verbal ceea ce vedem ca *vasul este pe masă,* şi nu ca *masa este sub vas.* Odată lămurit că atât *sub* cât şi *deasupra* sunt termeni omonimi care pot primi în diferite contexte reprezentări semantice diferite (există un raport dedesubt/deasupra care implică contactul, şi un altul care implică raporturi spaţiale pe care le vom numi arhitectonice, şi în acest caz o masă poate sta sub arcadă), să se observe că, chiar şi în absenţa scenei, vom judeca lingvistic ca incorectă cea de a doua expresie. Violi sugerează că „selecţia expresiilor lingvistice pare reglementată de configurări complexe ale relaţiilor intenţionale ce intervin între subiectul care se mişcă în spaţiu şi obiectele ce-1 înconjoară". Dar aceasta echivalează cu a spune şi că face parte din TC-ul nostru despre vasul obişnuit (excludem tipul vasului de grădină) şi secvenţa de acţiuni pe care el o permite, prin care un vas e ceva uşor de mutat care este de obicei pus pe ceva. Fac parte în schimb din TC-ul mesei nu numai trăsăturile ei morfologice, ci şi noţiunea (aş spune nucleară) că este folosită pentru a pune pe ea ceva (niciodată pentru a o băga dedesubtul a ceva).[30]

Pe de altă parte Arnheim (1969, 13) ne sugerează că limbajul poate bloca recunoaşterea noastră de pertinenţe: citând o observaţie a lui Braque, admite că o linguriţă de cafea capătă reliefuri perceptive diferite după cum este pusă alături de o ceşcuţă sau e băgată între pantof şi călcâi ca un încălţător. Dar adesea numele cu care indicăm obiectul e cel care-i pune în lumină o pertinenţă în detrimentul altora.

în concluzie, încă avem idei imprecise despre modurile extrem de variate în care se organizează TC-urile noastre - şi cum se exprimă în CN-uri. Aş urma propunerea lui Johnson-Laird (1983, 7) prin care diferite tipuri de reprezentări se oferă treptat ca opţiuni pentru a codifica diverse tipuri de informaţie, şi în general ne mişcăm printre adevărate imagini, cu „modele" mentale (de genul reprezentării 3D a lui Marr) şi cu adevărate propoziţii.[31] în loc să vorbim, cum se obişnuieşte în astfel de cazuri, de o „dublă codificare", cred că trebuie vorbit de o *codificare multiplă,* a capacităţii noastre de a manevra acelaşi TC în

166

ocazii diverse accentuând fie componenta iconică, fie pe cea propoziţională, fie pe cea narativă a capacităţii noastre de a pune în acţiune, în mediul unei situaţii complexe, conţinuturi nucleare şi informaţii mai complexe.[32]

Toate acestea ne fac să revedem cu indulgenţă, aş vrea să spun, acele reprezentări semantice destul de înţepenite (modele cu definiţie, modele componenţiale, modele cazuale, modele cu selecţii contextuale şi circumstanţiale, vezi *Tratatul* 2.10-2.12) care par aduse în criză de această

relectură a modului complex (desigur, nu linear, ci *ca o reţea)* în care se organizează tipurile noastre cognitive şi cum le interpretăm prin conţinuturi nucleare. Acele modele scheletice sunt fireşte nişte forme stenografice care dau seamă de CN-urile noastre sub un anumit profil, în funcţie de ce anume se vrea a se pune în evidenţă în cadrul unui discurs teoretic determinat, sau după cum se vor a fi indicate căile urmate pentru o anume dezambiguizare contextuală a termenilor. Cu astfel de modele de fiecare dată interpretăm acea cantitate de CN care ne trebuie. Acestea sunt interpretări meta-lingvistice (sau metasemiotice) de interpretări bazate pe experienţa perceptivă.

3.5. Cazuri empirice şi cazuri culturale

Până acum m-am ocupat de TC care privesc „genuri naturale" ca: şoareci, pisici, copaci. Dar s-a spus că există cu siguranţă TC şi pentru acţiuni ca a merge, a sări, a ţopăi. Expresia „genuri naturale" e insuficientă: desigur există TC şi pentru genuri artificiale, cum sunt scaun, barcă sau casă. Spunem aşadar că s-au considerat TC pentru toate obiectele sau faptele de care se poate avea cunoştinţă pe calea experienţei perceptive. Nu izbutesc să identific un termen potrivit ca să indic felurite obiecte de experienţă perceptivă şi aleg expresia „cazuri empirice" (după modelul conceptelor empirice kantiene): în sensul că *se dă cazul* ca eu să percep sau să recunosc o pisică, un scaun, faptul că cineva doarme sau merge, ba chiar că un anumit loc este o biserică şi nu o gară feroviară.

167

Diferite sunt „cazurile culturale", între care aş pune un şir disparat de experienţe în privinţa cărora putem desigur să discutăm dacă *se dă cazul* că ceea ce numesc într-un anumit fel e numit în mod corect, şi dacă recunosc ceva pe care şi ceilalţi se presupune că-1 recunosc; şi totuşi definirea acestor „cazuri", la fel ca şi instrucţiunile pentru recunoaşterea lor, depind de un sistem de accepţiuni culturale. Aş pune printre cazurile culturale genurile funcţionale (ca văr, preşedinte, arhiepiscop), o serie de entităţi abstracte cum ar fi rădăcina pătrată (care pot obiectiv să şi existe în vreo a Treia Lume platonică, dar desigur nu sunt obiecte de experienţă imediată), fapte, acţiuni, relaţii, cum ar fi contract, înşelăciune, emfiteoză, prietenie. Toate aceste cazuri au în comun faptul că, pentru a fi recunoscute ca atare, cer o referire la un cadru de reguli culturale.

Această diferenţă ar putea să corespundă aceleia, pusă de Quine, între *enunţuri ocazionale observative* (ca *acesta este un şoarece)* şi *enunţuri ocazionale neobservative* (ca *acesta e un celibatar).* Am putea conveni că-i aşa. Numai că - aşa cum vom vedea - *acesta e un celibatar* nu e complet «e-observativ.

în cazul celibatarului, Lakoff (1987) ar vorbi de *Idealized Cognitive Models* (ICM): e greu de spus când trebuie aplicat termenul, dar ideal are un sens. Lakoff are în minte ultima fază a dezbaterii despre celibatari, care are o lungă poveste, unde se încrucişează observaţii foarte acute şi simple replici pline de spirit.[33] A fost spus că e îndoielnic dacă definiţia de „bărbat adult necăsătorit" poate circumscrie cu adevărat celibatarii, deoarece bărbaţi adulţi şi necăsătoriţi sunt şi sacerdoţii catolici, homosexualii, eunucii şi până şi Tarzan (cel puţin în roman, unde nu o întâlneşte pe Jane), fără ca prin asta să poată fi definiţi ca celibatari decât în glumă sau printr-o metaforă. S-a răspuns cu chibzuială că celibatarii nu numai că nu sunt definibili ca bărbaţi adulţi necăsătoriţi, ci ca bărbaţi care au ales să nu se căsătorească (pentru o perioadă cu graniţe temporale nedefinite) *având totuşi posibilitatea fizică sau sqcială de a o face;* şi deci nu sunt astfel eunucul (desperecheat printr-o condamnare pe viaţă), Tarzan (pus în imposibilitate, prin starea sa, să-şi găsească o tovarăşă), sacerdotul (celibatar prin angajament), homosexualul (necăsă-

168

torit prin impulsul natural către alte însoţiri). într-o situaţie în care homosexualii s-ar putea uni legal prin căsătorie cu fiinţe de acelaşi sex, ar fi posibil să distingem homosexuali celibatari, care nu trăiesc în cuplu, de homosexualii însuraţi. E evident că, chiar puse şi aceste specificări, pentru a vorbi de celibatari mai trebuie şi alte negocieri legate de împrejurări; de exemplu, un homosexual *ar putea* să se căsătorească cu o fiinţă de alt sex prin convenienţă socială (de exemplu dacă ar fi prinţ moştenitor), fără ca prin asta să înceteze de a mai fi homosexual, în timp ce un sacerdot n-ar putea să se unească prin căsătorie fără să fi fost restituit stării laice, încetând deci de a mai fi sacerdot, drept care - voind - am putea spune că un homosexual celibatar e mai celibatar decât un sacerdot. însă cum un sacerdot nerestituit stării laice, ci suspendat *a divinis* poate contracta o căsătorie civilă la Rin, un sacerdot suspendat *a divinis* care nu se căsătoreşte e *mai* celibatar decât un homosexual ce nu trăieşte în cuplu? Cum se vede, negocierile pot continua la infinit, şi iată că astăzi, fiind schimbate uzanţele, cuvântul *celibatar* nu mai este aproape deloc întrebuinţat (şi pentru faptul că trimite la conotaţii particulare, de viaţă liberă şi fără griji şi evocă noţiunea complementară, tot atât de desuetă, a domnişoarei nubile sau de-a dreptul „nemăritată"). De aceea celibatarii au ajuns să facă parte din arhipelagul imprecis al celor numiţi *singles,* care cuprinde adulţi necăsătoriţi de ambele sexe, homosexuali şi heterosexuali, însuraţi divorţaţi, văduvi, căsătoriţi aflaţi în criză, soţi încă foarte îndrăgostiţi de partenerul lor, dar obligaţi să lucreze la New York în timp ce celălalt sau cealaltă au găsit de lucru în California. Noţiunea lui Lakoff de ICM rămâne valabilă în sensul că o definiţie idealizată de *celibatar,* deşi nu permite să spui totdeauna şi oricum dacă cineva e celibatar, cu siguranţă permite să spui că nu este astfel tatăl cu cinci copii dintr-o căsătorie fericită (şi care trăieşte căsătorit).[34]
Totuşi faptul că noţiuni de acest gen cer negocieri pe baza unor convenţii şi reguli legate de culturi nu ne permite să excludem că enunţurile ocazionale pe care ele le permit nu au nici o bază observativă.

A se vedea diferenţa dintre ucidere şi asasinat. Faptul că cineva ar ucide pe altcineva e perceptibil în mod direct: într-un fel oarecare posedăm un TC al uciderii, sub formă de scenariu destul de elementar, prin care recunoaştem că ne găsim în faţa unui omor atunci când cineva loveşte într-un fel oarecare o altă fiinţă vie provocându-i moartea. Cred că experienţa uciderii este comună unor culturi diferite. Altul e cazul asasinatului: o ucidere poate fi definită omucidere prin legitimă apărare sau neintenţionată sau din culpă, sacrificiu ritual, act războinic recunoscut de convenţii internaţionale sau, în fine, asasinat, numai în dependenţă de legi şi de obiceiurile unei culturi date.
Ceea ce pune în încurcătură în deosebirea aceasta între caz empiric şi caz cultural este că desigur în primul ne bazăm pe o mărturie a simţurilor, dar nu înseamnă că în cel de-al doilea datele de experienţă nu au valoare. Doar ca să începem, nu se poate recunoaşte un act ca asasinat dacă nu s-a avut experienţa (directă sau mediată) a faptului că este o ucidere.
Admisă oricum o diferenţă între cazuri empirice şi cazuri culturale, dat fiind că există TC-uri pentru cazuri empirice, avem şi TC-uri pentru cazuri culturale?

Ar fi de ajuns să evităm această încurcată chestiune spunând că TC-urile privesc obiecte de experienţă perceptivă, şi gata. Pentru alte concepte exprimate de termeni lingvistici nu există TC, ci numai CN. Aceasta ar echivala cu a spune că unele lucruri ne sunt cunoscute pe baza experienţei perceptive şi pe altele le cunoaştem numai prin definiţii, contractate aşa cum se cuvine, în mediul unei culturi. Cu aceasta am mai fi şi acum la distincţia russelliană între cuvinte-obiect şi cuvinte'de dicţionar (cf. Russell 1940), doar că lărgind conceptul de cuvânt-obiect, până la a include, dincolo de genurile naturale şi de *qualia,* şi experienţe de alt gen.

Dar fiindcă s-a definit ca TC ceva ce „se află în cap", care ne permite să recunoaştem ceva şi să-1 numim ca atare, chiar dacă nu a fost încă public interpretat în termeni de CN, putem oare spune că atunci când pronunţăm cuvântul *văr* sau *preşedinte* nu avem nimic în cap, şi cu atât mai puţin ceva cât de cât asemănător cu schema de kantiană amintire? Să observăm că

770

întrebarea însăşi rămâne chiar dacă se admite că nu gândim prin imagini, ci numai procesând simboluri abstracte. In acest al doilea caz întrebarea ar fi pur şi simplu reformulabilă în felul următor: e posibil ca atunci când afirmăm că ceva e o pisică procesăm ceva „în cap", pe când atunci când afirmăm că X este vărul lui Y nu procesăm nimic?

Când înţeleg semnificatul lui *văr* sau *preşedinte* evoc într-un fel oarecare o schemă parentală sau o schemă organizativă, un graf peircean. Ce anume se întâmplă când înţeleg că, în corespondenţa termenului italian *nepot[nipote]* există două poziţii diferite în schema parentală, care în franceză sunt exprimate din *neveu* şi *petit fils?* E adevărat că pot să exprim şi verbal diferenţa (şi suntem la CN) prin care există un nepot care e fiul unchilor şi un nepot care e fiu al fiului/fiicei, dar întrebarea - la care nu mă simt în stare să răspund, în virtutea intenţiei de a nu-mi vârî nasul în cutia neagră - este dacă acest CN exprimat verbal este toată chestiunea în care se rezolvă cunoaşterea mea în privinţa diferenţei, sau constituie mai degrabă interpretarea verbală a unei diferenţe surprinse şi înţelese pe cale diagramatică.

Un susţinător al naturii eminamente vizuale a gândirii cum este Arnheim pare sa se predea în faţa unui exemplu al lui Biihler: invitaţi să răspundă la întrebarea „Ar trebui sau nu să fie permis să iei în căsătorie sora propriei tale văduve?" subiecţii afirmau că au ajuns să-i denunţe nechibzuinţa fără ajutorul imaginilor (1969, 6). Desigur, şi mai ales pentru o persoană antrenată mental, răspunsul la anchetă poate să aibă loc pe cale propoziţională. Dar, repetând experimentul, am găsit şi câţiva (şi oricât de anormali ar fi, sunt totuşi fiinţe omeneşti) care au ajuns să recunoască contradictoriul întrebării imaginându-şi o văduvă care plânge, cu sora ei alături, pe mormântul propriului ei soţ (şi prin evidenţă intuitivă, un soţ aflat în mormânt nu poate contracta o căsătorie).

Acelaşi lucru e valabil pentru *preşedinte,* şi încă şi mai mult, când trebuie să hotărăsc dacă el traduce expresia aparent sinonimă *president* (în engleză). De fapt nu numai că (în termeni constituţionali) Preşedintele american nu e acelaşi lucru cu Preşedintele italian (raporturile lor de putere sunt exprimate de

171

două organigrame diferite), dar şi în termeni administrativi ceea ce noi numim Preşedinte al unei societăţi este în engleză mai curând Chairman of the Board, iar President-ul unei întreprinderi americane este ceva foarte asemănător cu un Director General. Şi în acest caz deosebirea devine evidentă considerând poziţia lui President într-o organigramă de întreprindere. Fireşte, organigrama poate fi interpretată verbal, spunând că President este cel sau cea care îi comandă lui X sau lui Y, dar nu şi lui K (acesta comandându-i lui), dar asta ar echivala cu a spune că expresii ca *deasupra* sau *dedesubt/peste* sau *sub* sunt doar

interpretabile verbal (în termeni de CN), pe când ştim foarte bine că le traducem mental în termeni de TC. Iar faptul că cineva este *şeful* unui grup de oameni pe care-i vedem în acţiune poate fi dedus din experienţa perceptivă. Există prin urmare un TC pentru *şef,* şi nu există pentru *preşedinte?*
Multe persoane ar fi neînstare să interpreteze în cuvinte sau cu alte semne CN-ul cuvântului *asasinat,* şi totuşi văzând pe cineva cum îi despică ţeasta unei bătrânici ca să-i sustragă poşeta, şi rupând-o apoi la fugă, ar recunoaşte că se găsesc în faţa unui caz de asasinat. Prin urmare, nu există un TC (un *frame,* o secvenţă narativă) pentru asasinat?
Ar fi jenant să spunem că pentru a recunoaşte un triunghi sau o ipotenuză, sau faptul că cei de faţă sunt doi şi nu trei, ne bazăm pe experienţa perceptivă (şi că deci există un TC pentru aceste cazuri empirice), pe când nu pe baza unui TC se recunoaşte că 5677 e număr impar. A identifica un număr impar, chiar şi foarte mare, depinde de o regulă, această regulă este desigur o schemă instrucţională. Dacă există un sistem de instrucţiuni ca să recunoşti un câine, de ce n-ar trebui să fie una pentru a recunoaşte imparitatea lui 5677?
Dar dacă există un sistem de instrucţiuni ca să recunoşti imparitatea lui 5677, de ce n-ar trebui să existe un sistem de instrucţiuni ca să recunoşti dacă un anumit acord e un contract? Există un TC al contractului?
De acord că instrucţiunile pentru a recunoaşte imparitatea unui număr sunt de alt gen decât cele pe care le-am introiecta pentru a recunoaşte un câine. Dar în discuţia despre schematism

care s-a purtat în 2.5 am recunoscut că a caracteriza schema ca sistem de instrucţiuni nu e necesar ca instrucţiunile să fie de tip morfologic. Am renunţat deja să înţelegem TC-urile exclusiv ca imagini vizuale, şi am hotărât că pot să corespundă şi unor scenarii sau diagrame de flux pentru a recunoaşte o secvenţă de acţiuni.
Calitatea de celibatar nu pare a fi recognoscibilă pe baza experienţei; dar aceea de arbitru de fotbal? Sigur că a fi arbitru nu înseamnă să aparţii unui gen natural; ce-i drept, o cămilă va fi întotdeauna o cămilă, dar un arbitru va fi arbitru doar în anumite momente sau etape ale vieţii lui. Sigur că ce anume sunt funcţiile arbitrului este exprimat de interpretări verbale. Dar să presupunem că suntem conduşi aşa deodată pe un teren sportiv în timp ce se desfăşoară un meci de fotbal, chiar dacă nimeni, inclusiv jucătorii, nu poartă un tricou care să îngăduie recunoaşterea perceptivă. După puţin timp vom şti să spunem, deducând din comportamentul fiecăruia, care dintre cele douăzeci şi trei de persoane este arbitrul, aşa cum vom fi în stare să recunoaştem un om care sare pe loc şi altul care aleargă.
Oricât de largă ar fi competenţa cerută ca să distingem un arbitru de un portar (de altfel nu mai largă decât aceea cerută pentru a distinge un ornitorinc de o echidnă), noi introiectăm instrucţiuni ca să recunoaştem arbitrul în acţiune. Unele ar putea fi de tip morfologic (arbitrul poartă îmbrăcăminte de un anumit tip - şi din aceleaşi motive se poate recunoaşte într-o ceremonie religioasă care este episcopul), dar ele nu sunt strict necesare, într-un ritual de hirotonisire episcopul şi într-un meci de fotbal arbitrul (chiar dacă-i în haine obişnuite) se recunosc după ceea ce *fac,* nu după cum apar. Chiar şi această recunoaştere se bazează pe experienţe perceptive.
Totuşi experienţa perceptivă trebuie să fie orientată de un ansamblu de instrucţiuni culturale: cine nu ştie ce este un meci de fotbal vede doar un domn care, în loc să dea şuturi la minge cum fac ceilalţi douăzeci şi doi de domni, stă în mijlocul lor făcând nişte lucruri neinteligibile. Dar şi cine a văzut pentru prima oară un ornitorinc a văzut ceva de neînţeles: aşa cum cel incompetent în fotbal vede nişte bărbaţi pe o pajişte şi nu ştie

173
bine ce anume fac, sau măcar de ce o fac şi după ce reguli, acesta a văzut un animal dotat cu unele proprietăţi destul de inedite fără sa înţeleagă ce anume este, dacă respiră sub apă sau la suprafaţa ei. Şi cum încet, încet, acesta din urmă a început să recunoască alte ocurenţe ale ornitorincului, chiar fără să-1 poată clasifica în chip mulţumitor, putem probabil să spunem că şi incompetentul în fotbal, după ce s-a expus la experienţa mai multor partide, reuşeşte să deducă că e vorba probabil de o activitate ludică, în care concurenţii încearcă să facă o minge să intre în plasă, pe când cel de-al douăzeci şi treilea domn intervine când şi când ca să întrerupă sau să organizeze activitatea lor. Şi atunci, dacă admitem că încă de la început descoperitorul ornitorincului a elaborat un TC al animalului, încă numit doar provizoriu, de ce nepriceputul la fotbal nu poate să producă şi el un TC (Dumnezeu ştie care, dar la urma urmei unul care funcţionează) ca să recunoască ocurenţe ale arbitrului?
Pare deci că un arbitru este perceptiv mai recognoscibil decât un văr sau un celibatar, şi empiric e adevărat. însă chiar şi pentru genurile naturale, unele le recunoaştem pe baze morfologice (pisică sau ornitorinc), altele pe baza unor definiţii şi după posibilele lor comportamente, şi ne gândim la noţiunea pe care o avem despre unele elemente chimice sau despre unele minerale cărora nu le-am avut niciodată experienţa perceptivă. Pentru asta nu spunem că avem un TC pentru pisică, dar nu şi pentru uraniu: aşa cum sugerează Marconi (1997) o simplă competenţă definiţională despre uraniu ne-ar permite să recunoaştem perceptiv un eşation de uraniu având de ales între acesta, un fluture şi un măr. Nu ajunge să spunem că vom recunoaşte drept uraniu ceea ce are proprietăţi evidente de a nu fi un fluture şi de a nu fi un măr: de fapt simpla informaţie că uraniul se prezintă în formă minerală ne orientează să recunoaştem ceva mai degrabă decât altceva.
Nu cred că diferenţa dintre competenţa pe care o avem despre o pisică se deosebeşte de aceea pe care o avem despre un celibatar, pe baza acelei diferenţe care, potrivit lui Greimas-Courtes (1979: 332) intervine între *semi-figurative* (externocep-tive, care trimit la calităţi sensibile ale lumii) şi *semi-abstracte*
174
(internoceptive, mărimi de conţinut care servesc la categorisirea lumii). Semi-abstractele sunt de tipul „obiect *vs* proces", nu „celibatar *vs* căsătorit". Unde intră pentru Greimas celibatarii? Semi-abstractele lui sunt categorii foarte generale şi între ele şi semi-figurative s-ar cere totuşi acea mediere pe care Kant o încredinţa schemelor, intermediare între abstracţiunea aparatului categorial şi concretul multiplului intuiţiei.
Nu cred nici că ar conta în acest caz diferenţa pe care Marconi (1997) o aşează între *competenţă referenţială* şi *competenţă inferenţială.* Ideal vorbind cine ştie ce anume este un pangolin are competenţa lui referenţială (posedă instrucţiunile pentru a-i identifica o ocurenţă), pe când cine ştie ce este un celibatar are numai competenţa inferenţială (ştie că celibatarii sunt oameni de sex masculin, adulţi, necăsătoriţi). Dar să presupunem că instruim cum trebuie un computer ca să înţeleagă italiana: competenţa lui în ce priveşte cuvântul *\pangolino\pangoYm* n-ar fi diferită de aceea pe care o are despre cuvântul *[scapolojce-libatar* şi ar fi gata în ambele cazuri să scoată inferenţe / inducţii de tipul: „Dacă e pangolin, atunci e animal" şi „dacă e celibatar, atunci e necăsătorit". Eu aş putea să am despre pangolin numai competenţă inferenţială, şi nu referenţială, până-ntr-acolo încât dacă ar apărea unul pe masa mea de lucru în timp ce scriu, n-aş recunoaşte despre ce e vorba. Mi s-ar putea obiecta că, în condiţii ideale, nu-mi pot fi oferite toate instrucţiunile ca să recunosc un celibatar? Să ne imaginăm că eu aş fi un detectiv care urmăreşte zi de zi, ceas cu ceas, comportările unui

individ, văzând că seara se întoarce în apartamentul lui unde locuieşte singur, şi că are cu persoane de celălalt sex doar contacte trecătoare, schimbându-şi partenera în fiece zi. Sigur că ar putea fi vorba de un fals celibatar, de un soţ care locuieşte separat, sau de un adulter chemat în judecată. Dar, în acelaşi fel, n-aş putea greşi în a recunoaşte ca pangolin un model hiperrealist de plastic sau un pangolin-robot, care se comportă în totului tot ca un pangolin, dându-se de-a rostogolul ca o minge când e ameninţat, sau care îşi dă la vedere şi la pipăit solzii şi limba vâscoasă a pangolinului?
175
Contra-obiecţie: un pangolin este astfel prin decret divin (sau de natură), pe când un celibatar e aşa prin decret social sau convenţie lingvistică. De acord, ar fi de ajuns să avem în vedere o societate care nu recunoaşte instituţia căsătoriei pentru ca cei pe care-i denumim celibatari să nu mai fie astfel. Dar ceea ce este acum în discuţie nu dacă e vreo diferenţă între genurile naturale, genuri funcţionale şi cine ştie câte alte tipuri de obiecte, sau dacă nu există o diferenţă între cazuri empirice şi cazuri culturale (între pisică şi emfiteoză). Chestiunea este dacă se poate vorbi de TC, ca sisteme de instrucţiuni ce ne permit să recunoaştem ocurenţe şi pentru genurile culturale.

3.5.1. Povestea arhanghelului Gabriel

Povestea care urmează e inspirată din Evangheliile canonice, dar se desparte de ele prin unele aspecte. Să spunem că e inspirată dintr-o evanghelie apocrifă care, deoarece este apocrifă, aş fi putut s-o scriu eu însumi.
Domnul hotărăşte să dea curs faptului întrupării. Deja a menit-o pe Măria încă de la naştere, prin imaculată concepţiune, să fie unica făptură omenească potrivită pentru acest scop şi, să presupunem că deja a chibzuit sau e pe punctul de a se îngriji de miracolul concepţiei virginale. Trebuie însă s-o informeze pe Măria despre eveniment, şi pe Iosif despre misiunea care îl aşteaptă. II cheamă deci pe arhanghelul Gabriel şi-i împărtăşeşte unele dispoziţii pe care le-am putea rezuma astfel: „Tu trebuie să cobori pe pământ, la Nazaret, să găseşti o fată numită Măria, fiica Anei şi a lui Ioachim, şi să-i spui asta şi asta. Apoi trebuie să identifici un bărbat virtuos şi cast, pe nume Iosif, din stirpea lui David, şi să-i spui ce are de făcut".
Totul e destul de simplu, dacă îngerul ar fi om. Dar îngerii nu vorbesc, pentru că se înţeleg între ei în chip inefabil şi ceea ce ştiu văd în viziunea lor fericitoare; pe de altă parte, în această viziune nu învaţă tot ceea ce ştie Dumnezeu, ci numai ceea ce Dumnezeu le îngăduie lor să ştie, potrivit cu rangul lor în cohortele îngereşti. De aceea Domnul trebuie să-1 facă pe
176
Gabriel în stare să-şi îndeplinească misiunea transmiţându-i anumite competenţe: mai întâi capacitatea cu totul omenească de a percepe şi a recunoaşte obiecte, apoi cunoaşterea limbii aramaice, precum şi alte noţiuni culturale fără de care, cum vom vedea, misiunea nu ar putea fi dusă la bun sfârşit.
Gabriel coboară la Nazaret. S-o identifice pe Măria nu-i greu, întreabă în jur unde este casa lui Ioachim, intră într-o galerie zveltă şi graţioasă, o vede pe aceea care-i fără îndoială o tânără femeie, o strigă pe nume ca să se asigure că nu a greşit (şi ea reacţionează privindu-1 şi tresărind), şi în ceea ce priveşte Buna-Vestire lucru-i ca şi făcut.
Probleme serioase abia acum încep. Cum să-1 identifice pe Iosif? Este vorba de o fiinţă de sex masculin şi Gabriel este perfect în măsură să discearnă, după veşminte şi după trăsăturile feţei, un bărbat de o femeie. Dar restul? După izbutita experienţă a salutării Măriei, se apucă să-1 strige pe Iosif cu voce tare prin sat, dar i se întâmplă să se-ncurce, pentru că mulţi aleargă la chemarea lui, şi el îşi dă seama că numele or fi probabil desemnări rigide în anumite

împrejurări (a citit ceva despre logica modală în mintea divină), dar sunt astfel foarte puţin în viaţa socială, unde sunt mai mulţi Iosifi decât îi trebuie.
Fireşte că Gabriel ştie că Iosif trebuie să fie un om virtuos, şi e posibil să fi primit unele instrucţiuni tipologice despre cum se recunoaşte virtuosul după chipul blând şi senin, după comportamentul generos faţă de cei săraci şi infirmi, după gesturile pline de pietate pe care le face în Templu; dar bărbaţi adulţi şi cu bune purtări sunt în Nazaret mai mulţi, nu unul.
Dintre aceşti virtuoşi trebuie să aleagă un celibatar, şi primind instrucţiuni despre limba şi societatea ebraică a epocii ştie că, prin urmare, candidatul său trebuie să fie un bărbat adult, necăsătorit, deşi are posibilitatea. De aceea lui Gabriel nu-i trece prin minte să se ducă să caute un homosexual, un eunuc sau sacerdotul unei anumite religii ce pretinde celibatul eclesiastic.
Ar fi de ajuns o vizită la oficiul de stare civilă din Nazaret. Dar, vai, ştim cu toţii asta, împăratul Augustus va vesti public celebrul recensământ numai la nouă luni după aceea, şi în epocă registrele publice nu există, sau sunt într-o dezordine de nede-

scris. Ca să stabilească dacă diverşii Iosifi pe care şi-a pus ochii sunt celibatari, Gabriel nu poate să deducă condiţia aceasta decât după unele comportamente. Ar putea să fie celibatar Iosif acela care trăieşte singur în spatele atelierului lui de tâmplar (dar ar putea să fie şi văduv).
In cele din urmă Gabriel îşi aminteşte că Iosif trebuie să fie din stirpea lui David, presupune că în Templu sunt păstrate condici străvechi, le consultă şi apoi, confruntând cu alte mărturii orale, ajunge să-1 identifice pe Iosif cel pe care-1 caută. Sfârşitul misiunii lui Gabriel, care urcă înapoi în cer să primească felicitările sincere ale confraţilor, pentru succesul repurtat. împreună cu ei Gabriel ar fi în măsură să interpreteze şi deci să descrie pas cu pas procedeele pe care le-a urmat ca să verifice că Iosif era celibatar; deci le-ar furniza confraţilor un CN al expresiei celibatar, care cuprinde cu siguranţă şi regula culturală că e vorba de un bărbat adult necăsătorit, deşi ar fi avut posibilitatea, dar în acelaşi timp şi amestecul acela de imagini, scenarii care privesc comportamente tipice, proceduri pentru culegerea de date.[35]
Dar acum să complicăm povestea noastră. Lucifer, rebel prin natură faţă de decretele divine, vrea să încerce să împiedice Incarnarea. Nu poate să se opună miracolului concepţiei virginale, dar poate acţiona asupra evenimentelor - cum va şi face după aceea, instigându-1 pe Irod la măcelul copiilor nevinovaţi. Şi deci încearcă să facă să dea greş întâlnirea dintre Iosif şi Măria, aşa încât, dacă naşterea are să se petreacă, ea să apară ca ilegitimă în ochii Palestinei întregi. Şi deci îl însărcinează pe Belfagor (a cărui fire pizmaşă şi mincinoasă este cunoscută) să-1 preceadă pe Gabriel la Nazaret şi să-1 elimine printr-o lovitură de pumnal pe Iosif.
Din fericire Prinţul întunericului face cratiţe, dar nu şi capace, cum se spune. Uită că Belfagor - care de milenii se afla în misiune la populaţiile sălbatice din Terra Incognita - se obişnuise cu purtările oamenilor acelora, la care virtutea se exprima prin acte de cruzime războinică, şi era scoasă în evidenţă (sau lăudată) prin tatuaje şi cicatrici care făceau faţa respingătoare: aşa că amărâtul nostru de diavol caută să-1 identifice pe Iosif şi pune ochiul, printr-o eroare lesne de înţeles, pe tatăl viitorului

Baraba. Ce anume este un celibatar el nu ştie, pentru că vine dintr-un trib necioplit, în care tinereii prin lege se împreună din fragedă vârstă cu bătrânii lubrici, ca să treacă apoi, imediat după ritul de iniţiere, la o desfrânată dar legitimă poligamie. Ca să nu mai spunem de Măria, dat fiind că el nu ştie ce înseamnă pentru o tânără fată să fie nubilă şi castă, deoarece în locul de unde vine femeile sunt cedate încă de mici bărbaţilor unui alt clan şi procreează pe la doisprezece ani. Nu ştie nici ce vrea să spună pentru un celibatar sau pentru o fată nubilă să trăiască singuri cu părinţii lor, dat fiind că prin părţile lui toţi locuiau în colibe mari care adăposteau familii întregi - iar izolaţi trăiau doar cei apucaţi de pedepsie. Societatea din care vine Belfagor fiind întemeiată pe principiul avuncular, adică al unchilor din partea mamei, tartorul nu ştie ce înseamnă să fii din stirpea lui David. De aceea, Belfagor nu reuşeşte să-i identifice pe Iosif şi pe Măria, şi misiunea lui dă greş.
Dă greş pentru că Belfagor nu ştia anumite lucruri pe care, însă, Gabriel le ştia. Dar nu era de tot neştiutor. Ca şi Gabriel, Belfagor ştia să distingă un bărbat de o femeie, noaptea de zi, aşezarea micului Nazaret de marele Ierusalim. Dacă va fi trecut prin faţa atelierului lui Iosif, va fi văzut că dădea lemn la rindea, nu că punea măsline sub teasc; dacă va fi întâlnit-o pe Măria, îşi va fi spus că era vorba de o femeie tânără. In fine, Belfagor şi Gabriel vor fi avut în comun tipuri cognitive cu referire la cazuri empirice, dar nu şi tipuri cognitive dependente de sistemul cultural palestinez al secolului I (pe sfârşite) a.C.
în lumina acestei poveşti ar fi uşor să conchidem că (i) există cazuri empirice pe care le cunoaştem şi le recunoaştem prin experienţă perceptivă; (ii) se poate întâmpla ca, pentru obiecte cărora nu le-am avut niciodată experienţa directă, să primim mai întâi prin interpretare un CN şi numai pe baza acestuia să se producă un TC, fie el doar de încercare; (iii) de aceea pentru cazurile empirice se merge de la TC, întemeiat pe experienţă, la CN, în timp ce pentru cazurile culturale lucrurile se petrec invers.
Dar lucrurile nu sunt atât de uşoare. Am văzut că pentru a recunoaşte acţiunea care în engleză se numeşte *to hop* faţă de aceea care în engleză se cheamă *to skip* trebuie desigur să luăm

în considerare date de experienţă perceptivă, dar se cer şi cunoştinţe pe care le-am numi „coregrafice", fără de care e de-a dreptul imposibil să fii în stare să socoteşti ordinea de contact a membrelor cu pământul (şi ar fi imposibil să recunoşti că o anumită mişcare dezordonată a unui dansator este un *entrechât* perfect). Dimpotrivă, a fi profesor este cu siguranţă un caz cultural, dar oricine intră într-o clasă (tradiţională) recunoaşte imediat dascălul de învăţăcei din cauza reciprocităţii poziţiei spaţiale - şi mai bine decât recunosc persoanele obişnuite o nevăstuică de un jder sau o broască de un broscoi. Suntem în stare să înţelegem diferitele operaţii cognitive care deosebesc recunoaşterea unei pisici de aceea a unei rădăcini pătrate, dar între aceste două extreme se aşează o varietate de „obiecte" al căror statut cognitiv e destul de fluctuant.
In concluzie, aş îndrăzni să spun că trebuie să recunoaştem existenţa TC-ului şi pentru cazurile culturale, şi de aceea, atunci când va fi cazul le voi lua în considerare, fără să le pun în discuţie şi fără să încerc nici să fac o tipologie exhaustivă a lor. In realitate lucrul de care mă ocup în capitolul de faţă sunt tipurile cognitive pentru cazurile empirice şi de asta voi continua să mă ocup direct.
Fireşte că această hotărâre nu elimină o altă problemă: anume dacă există enunţuri observative independente de un sistem „încorporat" de accepţiuni, sau dacă însăşi deosebirea dintre un bărbat şi o femeie nu este posibilă într-un fel numai în interiorul unui sistem de „aserţiuni garantate". Dar despre aceasta voi vorbi în paragraful 4

3.5.2. TC şi CN ca zone de competenţă comună

Eu am desigur unele noţiuni despre un şoarece şi sunt în stare să recunosc un şoarece în micul animal care traversează pe neaşteptate sufrageria casei mele de la ţară. Un zoolog cunoaşte despre şoarece multe lucruri pe care eu nu le ştiu, poate mai multe decât cele înregistrate de Enciclopedia Britanică. Dar dacă zoologul e cu mine în sufrageria aceea de la ţară şi eu îi atrag

180

atenţia spre ceea ce văd, în condiţii normale ar trebui să fie de acord cu mine că e un şoarece în colţul acela de acolo.

Este ca şi cum, dat fiind sistemul de noţiuni pe care-1 am eu despre şoarece (CMj, printre care, probabil, şi interpretări personale, datorate unor experienţe precedente, sau multe noţiuni despre şoareci din literatură şi din artă, care nu fac parte din experienţa zoologului) şi sistemul de noţiuni sau CM_2 al zoologului, amândoi cădem de acord pe o arie de cunoştinţe pe care o avem în comun (Figura 3.3)

Figura 3.3

Această arie de cunoştinţe coincide cu TC-ul şi CN-ul împărtăşit de mine şi de zoolog, consimte amândurora să recunoaştem un şoarece, să facem unele afirmaţii de sens comun în privinţa şoarecilor, probabil să-1 deosebim de un şobolan de canal (deşi asta este o dată controversată), să reacţionăm prin unele comportamente comune.

Faptul că zoologul a reacţionat nu numai cu expresia verbală *e un şoarece!,* ci şi cu interpretanţi dinamici pe care eu puteam să-i prevăd şi care, rugat să deseneze ceea ce a văzut, poate să procure ceva foarte asemănător cu Figura 3.1, sau care este şi în stare să explice verbal unui copil ce sunt şoarecii folosind o serie de descrieri ce nu se deosebesc de cele propuse de Wierbicka, toate astea îmi spun că, pe undeva, zoologul trebuie să aibă o noţiune nu prea diferită de a mea. Probă ar fi că atât eu cât şi el, dacă ar trebui să construim o capcană pentru şoareci, am face-o mai mult sau mai puţin de aceleaşi dimensiuni, am studia

181

distanţa dintre gratii aşa încât un şoarece de dimensiuni standard să nu poată ieşi printre ele, şi amândoi, ca să-1 atragem în ea am pune ca momeală mai degrabă brânză decât salată sau gumă de mestecat. Nici unul dintre noi doi n-ar construi o colivie pentru greieri sau o cuşcă uriaşă cu gratii de oţel ca aceea în care era închis Hannibal The Cannibal din *Tăcerea inocenţilor.*

In momentul în care atât eu cât şi zoologul suntem de acord în a recunoaşte un şoarece, noi am raportat amândoi ocurenţa oferită nouă de câmpul stimulator la acelaşi TC pe care şi zoologul ştie să-1 interpreteze în termeni de CN. Trebuie identificat acest CN cu cel care este numit în mod obişnuit *semnificatul literal* al unei expresii? Dacă semnificatul literal este cel de dicţionar, desigur că nu, pentru că am văzut că din TC-ul şoarecelui ar trebui să facă parte şi „conotaţii" thymice şi scheme de acţiune. Dacă însă prin semnificat literal se înţelege ceea ce majoritatea persoanelor e înclinată să asocieze cu cuvântul *şoarece* în împrejurări obişnuite, adică atunci când nu sunt de suspectat folosiri metaforice sau explicite accentuări afective (cum ar fi folosirea cuvântului *şoricel* când e vorba de *mouse-ul* computerului), atunci se poate răspunde pozitiv. Numai că acest semnificat literal e făcut şi din informaţii care de regulă sunt recunoscute ca „enciclopedice" şi privesc experienţa despre lume.

Asta ne confortează încă o dată asupra faptului că opoziţia canonică dintre definiţie gen Dicţionar şi definiţie gen Enciclopedie este poate utilă anumitor scopuri teoretice, dar nu trimite deloc la modul în care percepem şi numim lucrurile.

Am spus până acum că eu şi zoologul „posedăm" o zonă de competenţă comună, şi am identificat această zonă cu TC-ul şi cu CN-ul care se elaborează în ea. Ar putea să se ivească dubiul, dat fiind că atât eu, cât şi zoologul, posedăm acelaşi TC, că el ne este *dat.* Bănuială îndreptăţită, dat fiindcă pare să se nască din experienţe perceptive, atât ale mele (care am mai văzut şi ştiu să recunosc şoareci), câî si celor care mi le-au transmis (când m-au învăţat să identific şoareci).
Dar dacă această zonă ne e dată, atunci îţi vine să te întrebi spontan dacă e vorba de o entitate depozitată în vreo parte, ca speciile sau esenţele sau ideile de străveche memorie. Dacă ar fi
182
aşa, ea ar fi egală pentru toţi (şi în fond însăşi problema lui Kant era cum să facă egal pentru toţi un procedeu schematic care, cel puţin în a treia *Critică,* devenea muncă conjecturală); şi, în schimb, am văzut cât de legată este de dispoziţii, de experienţele şi de ştiinţa subiectului, încât am pus la îndoială dacă face parte din această zonă comună noţiunea că şoarecii sunt diferiţi de şobolani. Această competenţă comună este continuu *negociată* sau *contractată* (zoologul e de acord să ignore ceva ce ştie despre şoarece, ca să accepte numai ce ştiu eu, sau contribuie să-mi îmbogăţească TC-ul meu despre şoarece făcându-mă să observ ceva care-mi scăpase). Şi poate fi negociată pentru că TC-ul cognitiv nu e o entitate (chiar dacă pare că are funcţia ce se atribuie de obicei conceptelor): e un procedeu - în sensul în care şi schema kantiană este un procedeu.

3.6. De la tip la ocurenţă sau invers?

Prin a recunoaşte sau a identifica ceva drept şoarece o ocurenţă este readusă la un tip. Făcând astfel, se trece de la particular la general. Numai în aceste condiţii pot să folosesc limbajul şi să vorbesc despre un şoarece. S-a văzut că în limbajul psihologiei cognitive de azi această procedare este indicată (în mod istoriceşte discutabil) ca fenomen de categorizare, şi m-am resemnat *pro bono communicationis* să ader la această folosire.
Cu toate acestea, când eu şi zoologul cădem de acord că am văzut un şoarece ne referim, chiar şi verbal, la şoarecele *acela.* Dacă pentru a înţelege acea ocurenţă particulară a trebuit s-o ancorez la general, acum ancorez din nou generalul la particular. Aşa cum a observat, discutând despre aceasta din punct de vedere psihologic, Neisser (1976: 65), prin această oscilare pe de o parte generalizez obiectul şi pe de alta particularizez *schema?*[6]
Nu ştiu dacă e consolator sau e de disperat faptul că, spunând astfel, nu se face altceva decât să se repropună o dispută începută cu câtva timp în urmă. Toma din Aquino ar fi zis că văzând un şoarece se surprinde, în *fantasma* oferită de senzaţie, o *quidditas* şi deci nu „şoarecele acela", ci „muritatea" (fireşte că ar trebui să
183
recunoaştem, aşa cum făcea şi el, că senzaţia ne oferă imediat ceva deja organizat, ca şi cum o imagine pe retină ne-ar oferi un obiect pe deplin definit pe care, spontan, îl trimite la tipul corespunzător, fără nici o mediere interpretativă). însă Toma îşi dădea seama că făcând astfel nu se explică de ce pe urmă se poate continua să vorbeşti despre şoarecele *acela* pe care tocmai îl vezi. Şi atunci născoceşte acea *reflexio ad phantasmata;* nu la şoarecele individual, băgaţi de seamă, ci la imaginea lui. Soluţie în cele din urmă nesatisfăcătoare, mai ales pentru un realist. Pentru a ieşi din încurcătură (pentru a reuşi să capturezi cu adevărat şoarecele individual) nici propunerile lui Duns Scotus nu au părut definitiv convingătoare (acele *haecceitates* în primă poziţie - dar atunci trebuie să decidem cum se formează conceptul universal), sau ale lui Ockham (individul luat aparte în primă poziţie, şi conceptul ca pur semn - care-i un mod de a spune că se extrag din indivizi nişte TC-uri, fără a

explica cum se rezolvă dialectica universal-particular întâlnind alţi indivizi semnificabili prin acelaşi concept).
In fond toate erau moduri pentru a rezolva problema cutiei negre. Menţinându-te afară din ea, rămâne numai un fapt: că ceva se petrece, vorbind despre şoarece îl generalizăm, dar după ce vom fi individualizat ocurenţa ca ocurenţă de un tip, ne oprim din nou asupra ocurenţei: altfel n-am putea să spunem că, de exemplu, acel şoarece are coada retezată, în timp ce nici muritatea, nici TC-ul nu o au.
Aceasta repropune cu exactitate problema kantiană a schemei: dacă generalul ar fi prea general, vom reuşi poate să readucem multiplul experienţei (care dedesubt de tot ar trebui să fie acel şoarece ca *Maus an sich),* dar ar flgreu să ne întoarcem de la general la multiplul individual; schema, ca-procedeu pentru a imagina şoarecele, mediază, şi prin urmare trebuie să existe vreo corespondenţă oarecare, n-am spune de *unul-la-unul,* dar măcar de *mulţi-la-foarte mulţi,* între trăsăturile tipului şi cele reperate în ocurenţă. înseamnă a spune că raportul dintre tip şi ocurenţă n-ar trebui să fie acela care intervine între conceptul de hartă geografică şi o hartă geografică oarecare, ci acela care intervine între o hartă geografică anume şi teritoriul pe care ea
184
vrea să-1 reprezinte. Peirce ar fi spus că în momentul lui Thirdness totul se generalizează, dar nu există Thirdness care să nu fie impregnată de acel *hic et nune* care s-a dat în Firstness şi în Secondness.
în tot cursul istoriei filosofiei s-a spus că individul e *omnimode determinatus,* determinat sub toate aspectele, şi de aceea proprietăţile sale sunt infinite: acestui şoarece pe care-1 văd acum i-aş putea predica numărul perilor, poziţia în care se găseşte faţă de Mecca, hrana pe care a mâncat-o ieri. Dacă am cunoaşte totdeauna numai indivizi, atunci orice propoziţie generală ar trebui să derive dintr-o cunoaştere efectivă a tuturor indivizilor sub toate aspectele. Pentru a spune că şoarecii sunt animale n-ar trebui să spun numai că, pentru toţi *x,* dacă *x* e un şoarece, atunci *x* e un animal, ci de-a dreptul că am enumerat toţi *x* şi am descoperit că toţi, fără deosebire, arată o proprietate care poate fi semnificată de termenul *animal.* Sau ar trebui să spun că există unii *x,* cei pe care i-am cunoscut, care au proprietatea de a fi animal (suspendând judecata despre acei *x* despre care nu am avut experienţă). Pe când dacă există o funcţie a TC-ului şi a CN-ului corespunzătoare (ca să nu mai spun de CM), ea trebuie să fie valabilă şi pentru acei *x* pe care încă nu i-am cunoscut.
Să evităm încă o dată orice pariu despre ceea ce ar avea loc în cutia neagră. Simţul comun ne asigură că eu şi zoologul recunoaştem *un* şoarece, dar ştim că avem în faţă *acel* şoarece, şi dacă din întâmplare l-am captura şi i-am însemna spatele cu o carioca, cu prima ocazie am recunoaşte că e vorba de acelaşi şoarece - acesta-i şi modul în care, în virtutea unor trăsături caracteristice cu mult mai complexe decât un semn cu carioca, recunoaştem în fiecare zi indivizii cu care avem în mod normal de a face (şi când nu mai reuşim, medicul vorbeşte de morbul lui Alzheimer). Recunoaştem indivizii pentru că îi raportăm la un tip, dar suntem capabili să formulăm tipuri pentru că avem experienţă în legătură cu indivizi. Că noi am fi în stare de vreo *reflexio ad phantasmata* (sau *ad res)* este un dat de fapt pe care trebuie să-1 acceptăm ca materie de reflecţie chiar dacă, personal, nu posed instrumente spre a-1 explica şi iau ca deviză fraza cu care Saul Kripke (1971) îşi încheia o conferinţă a sa despre
185
identitate şi necesitate: „Următorul subiect de tratat ar trebui să fie soluţia mea în ce priveşte mintea şi corpul, dar eu nu o cunosc".
Totuşi este ceva pe care-1 putem spune, şi anume că avem nu doar oarecare experienţă despre *acest* om (ocurenţă) chiar şi când îl recunoaştem ca pe *un* om

(tip), dar că anumitor indivizi le atribuim un nume propriu şi-i recunoaştem ca fiind acei indivizi determinaţi, şi nu în general. Aşadar, dacă se acceptă că recunoaştem în virtutea TC-ului, trebuie să admitem că există un TC pentru oameni în general (şi ar putea lua şi forma foarte schematică a unui model 3D) şi există TC-uri diferite pentru tatăl nostru, soţia noastră, soţul nostru, fiii noştri, prietenii noştri şi vecinii noştri. Despre aceasta voi vorbi în 3.7.6^ dar, înainte de a ajunge la acest punct, trebuie să ne aventurăm într-o zonă mlăştinoasă care stă între general şi individual.

3.7. Arhipelagul TC-urilor *3.7.1. Tipurilvslcategorii de bază*

Cu siguranţă că e ceva diferit să te referi la un TC ca să recunoşti ocurenţa unui gen natural cum este un şoarece, şi ca să recunoşti individual o persoană. Neisser (1976: 55) admite că schemele noastre pot opera la un nivel diferit de generalitate, aşa încât suntem gata să recunoaştem „ceva", „un şoarece", pe „cumnatul meu George" şi până şi un surâs batjocoritor (şi nu de simpatie) pe chipul lui George. Despre acel fenomen aparte care este posibila existenţă de tipuri individuale (şi deja oximoronul acesta impune să aprofundam chestiunea), voi vorbi în 3.7.6. Dar deocamdată trebuie să vorbim despre deosebirea dintre tipuri generice şi tipuri specifice, sau, altfel spus, despre faptul că suntem dispuşi deseori să distingem un sirian de un siamez, alteori numai o pisică de un câine, sau de-a dreptul doar un patruped de un biped. E vorba, evident, de a postula TC-uri la *diferite niveluri de generalitate,* dar problema ce se pune imediat este dacă putem să ne gândim la un soi de „arbore" al diferitelor

TC-uri sau trebuie să le considerăm ca pe un arhipelag neorganizat ierarhic.[37]

Faptul despre care deja s-a discutat şi se discută pe larg este
că pentru genuri naturale şi artificiale diferite noi dăm dovadă de capacităţi diferite de discriminare. Eu sunt personal capabil să disting găina de curcan, rândunica de acvilă, vrabia de canar (şi până şi o cucuvea de o bufniţă), şi deci posed un TC al lor, totuşi n-aş putea să disting între sfredeluş, codroşi, cinteze, botgroşi, pitulici, ciocârlii, sticleţi, piţigoi, dumbrăvenci, sturzi, gaiţe, corle, codobaturi. Le-aş recunoaşte ca păsări şi atât. Fireşte că un vânător sau un *bird watcher* au o competenţă diferită de a mea, dar problema nu-i aceasta. Este că dacă cel al rândunicii este un TC, ce anume e cel al păsării în general? Chiar dacă acceptăm ideea că le cunoaştem prin organizare categorială, această organizare variază după diverse arii de experienţă, după grupuri umane şi după indivizi.

Dacă cunoaşterea noastră ar fi cu adevărat structurată potrivit unui sistem omogen de clase şi subclase, ar trebui să numim şi să recunoaştem obiectele care urmează potrivit diagramei din Figura 3.4.

Figura 3.4

Categorii supraordonate	Categorii de bază	Categorii subordonate
MOBILE	Scaun Masă	Scaun de bucătărie Scaun de sufragerie Masă de bucătărie Masă de sufragerie
ARBORI	Platan Mesteacăn	Platan argintiu Platan canadian Mesteacăn alb, mesteacăn negru
FRUCTE	Măr Strugure	Măr renet, Măr ionatan Muscat, poamă fragă

Când se presupune o schemă de felul acesta se presupune totodată şi că - firesc

-categoriile de bază sunt cele care sunt învăţate primele şi care nu numai că au un rol crucial în schimbul
187

lingvistic, ci ghidează procesele de identificare sau de recunoaştere. Se cere, de aceea, subiecţilor să enumere trăsături sau proprietăţi sau atribute pentru o serie de termeni-stimul (ca animal, mobilă, scaun, câine, fructe, mere şi pere) şi se vede că pentru categoriile supraordonate trăsăturile sunt în măsură foarte mică, cresc simţitor pentru categoriile de bază, în timp ce pentru cele subordonate deosebirea de trăsături faţă de cele de bază e minimă. De exemplu se identifică doar două trăsături pentru a defini ce anume este vestimentarul (este ceea ce ne punem pe noi şi ne ţine de cald), foarte multe trăsături pentru pantaloni (crac, buzunare, nasturi, sunt făcuţi din ţesătură, se îmbracă într-un anumit fel etc), în timp ce, pentru o categorie subordonată cum este aceea *ajeans-iior,* subiecţii de obicei adaugă numai trăsătura caracteristică a culorii (sunt întotdeauna bleumarin). După numărul acestor trăsături care-i caracterizează e vădit că se deosebesc mai uşor pantalonii de o haină sau decât două tipuri diferite de pantaloni.[38]
Toate experimentele în această privinţă au arătat că cunoaşterea noastră nu se adecvează acestei clasificări. Situaţia poate varia după subiecţi, dar sunt mulţi care disting o găină de un curcan, în timp ce pentru corlă şi pentru codroş recunosc doar o pasăre.
Rosch (1978: 169) vorbeşte de rezultat neprevăzut atunci când, punând ipoteza că Arbore şi Mobile sunt categorii supraordonate, s-a văzut că subiecţii distingeau mult mai bine un scaun de o masă decât un stejar de un platan, care erau generic recunoscuţi ca arbori. Rezultatul nu mi se pare deloc imprevizibil, ţinând cont că Putnam de mult timp ne-a anunţat că nu distinge un ulm de un fag (şi mă asociez şi eu), pe când îmi închipui că deosebeşte foarte bine un scaun de o masă sau o banană de un măr. Aici problemele sunt două.
1. Tindem să elaborăm TC prin raportare la experienţe perceptive, în care morfologia şi pertinenţa faţă de exigenţele noastre corporale contează mai mult decât funcţia pe care o vom numi estetică şi socială (şi trimit pentru aceasta la paragraful 3.4.7 despre *affordances).* Pentru a hotărî că o bibliotecă şi un
188
scaun ţin ambele de categoria supraordonată Mobile trebuie să ai o noţiune elaborată despre ce anume este o locuinţă, despre ce anume cerem unei locuinţe standard, şi de unde se cumpără obiectele care servesc la mobilarea unei locuinţe standard. De aceea categoria Mobilia cere capacitate de abstracţie. Consider că un câine recunoaşte un scaun şi un divan, şi poate şi o masă, ca obiecte pe care se poate duce să se culcuşească, în timp ce ia pur şi simplu o bibliotecă sau un şifonier (închis) drept nişte obstacole, la fel ca şi pereţii încăperii.[39]
în schimb proprietatea, pentru ceva, de a fi un arbore, este una dintre acele primitive semiozice pe care le distingem instinctiv în mediul ce ne înconjoară, drept care deosebim arborele de animale şi de alte obiecte (şi nu cred că un câine se comportă altfel, folosind copacii în genere pentru nevoile sale corporale -cu excepţia repugnantei la vreun anume stimul olfactiv). Noi elaborăm întâi de toate un TC al arborelui (pe când deosebirea dintre fag şi tei ţine numai de un tip de cunoaştere mai elaborată) deoarece, dacă nu suntem primitivii din pădure, ce trebuie să depindă de recunoaşterea diferitelor specii de arbori, arborii ne apar ca un mobilier al mediului care, faţă de cerinţele noastre, au toţi aceeaşi funcţie (fac umbră, marchează hotare, se îndesesc formând păduri şi crânguri etc.)[40]
în schimb ştim foarte bine să deosebim o banană de un măr pentru că

deosebirea contează pentru exigenţele noastre şi pentru preferinţele noastre alimentare, pentru că adesea trebuie să alegem între ele, sau pentru că prezintă diferite condiţii de consumabilitate. Aşadar pare firesc că avem TC-uri distincte pentru banană şi măr, şi un TC generic pentru arbore. [41]
Aceste reguli statistice suferă excepţii vizibile prin dependenţă de experienţa personală. Incapabil, cum sunt, să disting un ulm de un tei, eu recunosc foarte bine şi un bananier şi o mangrovă. Motivele sunt trei: primul este că e vorba de arbori din care s-a hrănit imaginaţia mea infantilă de cititor de romane de aventuri (mai ales ale lui Salgari; cel puţin în ce priveşte bananierul); al doilea, care depinde de primul, este că în cursul călătoriilor mele, când am auzit spunându-se că ceva era un bananier şi că un pâlc de vegetale de pe coastele unei insule sau
759
ale unui canal palustra erau mangrove, m-am repezit să le privesc cu o atenţie aparte şi să le întipăresc în memorie trăsăturile morfologice; al treilea este că atât bananierul cât şi magrovele au trăsături singulare şi neobişnuite, primul pentru că trunchiul i se ramifică spre rădăcini într-o serie de „lame" dispuse în formă de stea, celelalte pentru că nu întâmplător sunt numite în engleza vorbită *walking trees,* adică apar de departe ca nişte insecte care merg prin apă.
Fireşte, tot din cauza accidentelor biografice, aş recunoaşte acum la sigur un ornitorinc, identific o iguană şi continui să am idei foarte vagi despre anacondă. Asta nu înseamnă că, obligat să indic o anacondă aflată între un castor şi o coţofană, eu n-aş putea s-o individualizez - tocmai pentru că ştiu că-i un şarpe, dar ideea asta a mea de şarpe e „sălbatică" şi nu are nimic de a face cu cea ştiinţifică de reptilă.

3.7.2. Povestea lui Pinco

Ştim foarte bine că numai la o anumită vârstă copiii capătă competenţă clasificatorie, ceea ce nu-i împiedică să recunoască foarte bine multe obiecte. Dialogul care urmează transcrie o înregistrare pe bandă magnetică făcută fără nici o intenţie ştiinţifică în 1968, în timpul unei serbări de copii, şi numai cu scopul de a-i face să se joace cu registratorul, povestind întâmplări sau improvizând dialoguri. Din câte-mi amintesc, subiectul căruia îi transcriu răspunsurile, şi pe care o să-1 numim Pinco, avea între patra şi cinci ani.
EU - Ascultă, Pinco, eu sunt un domn care a trăit tot timpul pe o insulă pustie pe care nu existau păsări, ci numai câini, vaci, peşti, dar păsări nu. în sfârşit, acum mă mut aici şi te rog să-mi explici ce este o pasăre ca s-o recunosc dacă din întâmplare văd vreuna...
PINCO - Uite, are puţină carne, dar e mică la piept, şi are nişte gheruţe mici şi căpşorul mic şi pieptul mic şi are nişte aripi şi ele mici şi puţine pene pe piept şi... apoi zboară cu penele astea şi...
[După cum se vede, copilul are o idee proprie despre pasăre, se gândeşte probabil la singurele păsări pe care le-a văzut pe balconul
190
casei, vrăbiile, şi asta ar putea să sugereze câteva idei în discuţia care va urma, despre prototipuri; dar nu se gândeşte deloc să spună că o pasăre este un biped zburător].
EU - Bine. Acum ascultă. Eu sunt un domn care a trăit totdeauna pe vârful unui munte, unde mă adăpam mâncând fructe, dar n-am mai văzut niciodată apă. Ai vrea tu acum să-mi explici cum este apa?
PINCO - Cum e făcută?
EU - Da.
PINCO - Eu nu ştiu cum e făcută apa, pentru că nimeni nu mi-a explicat...
EU - Ai văzut-o vreodată?
PINCO - Da. Când bagi mâinile în apă...
EU - Dar eu nu ştiu cum e făcută apa şi cum fac să bag mâinile în

ea?
PINCO - Păi în apa care îmbăiază... bagi prima dată mâinile în apă, pe urmă iei săpunul şi te săpuneşti şi pe urmă le clăteşti cu apă...
EU - Tu mi-ai spus ce trebuie să fac cu apa, dar nu mi-ai spus ce este apa. Poate-i lucrul ăla roşu care arde şi este în sobe?
PINCO - Nuuu! Cu apă poţi să speli lenjeria!
EU - A, e praful ăla alb care se cheamă OMO?
PINCO - Nuuu! Apa este... este...
EU - Ce văd eu când văd apa? Cum fac să înţeleg că e apă?
PINCO - Te uzi când bagi mâinile în apă!
EU - Dar ce-nseamnă că te udă? Dacă eu nu ştiu ce este apa, nu ştiu ce-nseamnă să te ude...
PINCO-E străvezie...
EU - A, e chestia aia care se pune la ferestre şi se vede prin ea în partea cealaltă?
PINCO - Nuuu!
EU - Ai spui că e transparentă...
PINCO - Nu, nu e geamul, geamul nu te udă!
EU — Dar ce-nseamnă că te udă?
PINCO - Să te ude înseamnă că... că...
(Intervenţie a unui alt adult) - Domnul acela ar trebui să ştie, dacă mănâncă numai fructe acolo, pe munte...
PINCO - E umedă!
EU — Bine. E umedă ca fructele?
PINCO - Puţin. Da.
EU - Puţin. Şi e făcută ca fructele, adică rotundă...
191
PINCO - Nuuu, apa e făcută ca... se răspândeşte în toate părţile. rotunde, pătrate, în toate părţile...
EU - Ia toate formele cum vrea ea?
PINCO-Ei...
EU - Atunci, înjur se văd ape rotunde, ape pătrate...
PINCO - Nu, nu în jur, numai în râuri, în pârâiaşe, în chiuvete, în căzi.
EU - Atunci e un lucru transparent, umed, care ia forma tuturor lucrurilor în care se află?
PINCO - Da.
EU - Deci nu e un lucru solid ca pâinea...
PINCO - Nu!
EU - Atunci, dacă nu e solidă, ce e?
PINCO-Păi...
EU — Tot ce nu e solid ce este?
PINCO - E apa.
EU - Poate-i lichid?
PINCO - Uite, apa e un lichid transparent care nu se poate bea, pentru că aia normală are musculiţe, microbi care nu se văd...
EU - Bravo. Un lichid transparent.
[Cum se vede, Pinco ştie ce e un lichid, şi după multe sugestii ajunge chiar şi la o definiţie care ar bucura pe un semantician de dicţionar („lichid transparent"). Aparent nu ajunge singur şi prima definiţie pe care o dă e cu caracter funcţional (la ce serveşte apa: nu ţinteşte atâta către caracteristicile „dicţionăreşti" sau morfologice ale obiectului, cât la ale sale affordancesj. *Totuşi, amintim întrebarea: ea vorbea de un domn care pe insulă îşi stingea setea cu fructe, fără să cunoască apa. Pinco a înţeles că domnul bea sucuri de fructe, şi de aceea ideea de lichiditate îi apărea implicită. El a încercat să identifice alte caracteristici ale apei comparativ cu alte lichide. Acesta e un caz tipic în care formularea întrebării poate să ducă la răspunsuri pe care apoi le considerăm deviante sau insuficiente].*
EU - Dar acum ascultă, eu n-am văzut niciodată un radio. Cum să

fac să-1 recunosc?
PINCO - [Bâlbâieli de ezitare]
EU - Fă cum ai făcut cu apa când mai înainte mi-ai spus până la urmă lucrul cel mai important, că era un lichid transparent.
PINCO - Dar cu baterii sau cu curent?
EU — Păi eu nu ştiu ce e un radio, aşa că nu ştiu ce e mai bine.
192
PINCO - Ei, are curent şi spune tot ce... care în pile s-a... (cuvânt indescifrabil)... şi spune tot ce ni s-a întâmplat...
EU - Şi acela e un radio?
PINCO - Se pune curent, cum e aici înăuntru (indică registratorul), şi pe urmă merge.
EU - Dar ce este radio, e un animal care dacă-i pun curent înăuntru merge?
PINCO - Nu, e o cutie cu curent, care...
EU - O cutie care aleargă?
PINCO - Nu, are înăuntru curentul şi bateriile, cu fir... care spune tot ce s-a întâmplat.
EU - Atunci e cutia aia care este acolo şi care dacă-i pun deasupra un disc spune tot ce s-a întâmplat?
PINCO - Nu, e fără disc.
EU - Ah, e o cutie cu curent, fir, baterii, fără disc, care spune tot ce s-a întâmplat.
PINCO - Da.
[Aparte faptul că si un adult ar avea dificultate să definească ştiinţific un radio, şi fiind evident că Pinco ştie foarte bine să recunoască un radio, se va observa că nu i-a trecut prin minte să-l deosebească de apă şi de pasăre ca gen artificial sau Artefact, nici măcar când i-am sugerat o opoziţie cu Animal].
EU - Acum ascultă asta. Eu sunt un domn care a trăit totdeauna...
PINCO - Nu tot pe o insulă pustie!
EU - Nu, de data asta într-un spital unde oamenii erau bolnavi şi fiecăruia îi lipsea câte o bucată, unuia un braţ, altuia un picior. N-am văzut niciodată un picior. Ce este un picior?
PINCO - A-ha-ha! Este ăsta de-aici.
EU - Nu, nu trebuie să mi-1 arăţi, trebuie să-mi explici cum este, ca atunci când eu îl văd să pot să spun a, uite, ăsta e un picior.
PINCO - E de carne, are degete, nu ştii cum sunt degetele?
EU - Atunci e un lucru de carne şi cu degete... Asta e? (arăt mâna).
PINCO - Nuu. Pentru că piciorul are cotul aici şi mâna îl are aici.
EU - Atunci e o mână bolnavă, uite-aşa (imit un membru veşted)...
PINCO - Nuuu! Are colţuri şi degete drepte şi în faţă este aşa.
EU - Atunci strada unde stăm noi este un picior: are colţuri, e dreaptă...
PINCO - Nu, e mai mic, şi pe urmă are ceva aici.
EU - încearcă să-mi arăţi unde se află...
193
PINCO - Se găseşte unde oamenii merg cu... Sunt alea pe care oamenii le pun pe pământ şi merg... Ăla care de la şold începe şi sunt în jos şi la capătul gleznei - unde-i lucrul ăla - este piciorul.
EU - încă una, din nou domnul ăla care trăia pe o insulă pustie. Şi nu ştie ce este un wiirstel.
PINCO - E rotund.
EU - Ca o minge?
PINCO - Nu, este aşa, are colţurile aşa, e mai lung decât o minge şi e de carne.
EU - Atunci e un picior...
PINCO - Fără oase, pentru că piciorul are oase.
EU - Cum fac să recunosc un wiirstel? Mi-ai spus că e de carne...
PINCO - E rotund, e o jumătate de minge, dar numai că în colţuri n-are nimic, că înăuntru... pe jumătate... şi înăuntru e subţire,

subţire, şi este şi din carne şi e roz.
[Cu aceste ultime două întrebări se termină şedinţa, fiindcă Pinco dă semne de oboseală. Cum se vede, nu i-a trecut prin minte să spună că un picior e un Membru şi că wurstelul e o Mâncare. Pesemne că e de acord cu Neisser (1978: 4): categoriile nu pot fi un mod al percepţiei].

3.7.3. Stridii patrupede

Voi spune în 4.3 în ce sens trebuie distinse categoriile ştiinţifice de categoriile „sălbatice", dar până atunci, propun să acceptăm că noi avem, înşiruite şi fără nici o punere în ordine de la general la particular, TC-uri pentru măr, banană, copac, găină, vrabie şi pasăre. Cum e posibil să avem două TC-uri distincte pentru vrabie şi găină şi unul singur pentru piţigoi, corlă şi ciocârlii la un loc? E foarte posibil, pentru că aşa se-ntâmplă (şi, printr-o străveche definiţie, tot ceea ce se-ntâmplă e posibil). TC-ul pentru păsări este aşa de „generos" (sau de vag, sau de cenuşiu), încât primeşte orice vietate cu aripi care zboară pe cer şi se aşează pe arbori sau pe firele de la lumină, încât ce-i drept, dacă zărim o pasăre de departe putem hotărî pentru moment, s-o considerăm o pasăre şi-atâta tot. Termenul *pasăre* are o *extensie* mai mare decât termeni ca *găină* sau *vrabie,* dar n-aş spune că asta înseamnă că simţim TC-ul păsării ca pe o categorie supraor-

donată faţă de cel pentru găină. Cel de „animal zburător pe cer cu aripi" (care-i chiar noţiunea ingenuă de pasăre) e un primitiv semiozic. Pentru unele animale simţim numai proprietatea aceea, şi le raportăm la TC-ul cenuşiu al păsării. In ce priveşte altele, recunoscându-le unele proprietăţi prin adăugire, elaborăm un TC cu structură mai fină.
Noi recunoaştem un TC al păsării pe baza trăsăturilor sau ale procedeelor *x,y;* recunoaştem un TC al vrabiei pe baza trăsăturilor sau procedeelor *x,yj.,* şi un TC al rândunicii pe baza proprietăţilor *x,y,k,* şi ne dăm seama nu numai că există trăsături în comun între vrabie şi rândunică, dar şi între o vrabie şi alte animale pe care le recunoaştem ca păsări. Dar asta în principiu nu trebuie să aibă nimic de a face în ce priveşte criteriul logic prin care înscriem vrabia în clasa păsărilor, chiar dacă, desigur, tocmai pornind de la aceste asemănări ajungem mai apoi să elaborăm taxonomii. Noi suntem în mod simplu capabili să recunoaştem vrăbii, rândunele şi păsări, şi dacă mai apoi cineva ar voi să se dedice observării păsărilor în libertate, va avea un TC şi pentru corlă şi un altul pentru ciocârlie. TC-urile sunt generoase şi dezordonate, sunt unii care au un TC pentru pisică, unii au şi pentru cea siriană şi pentru cea siameză şi, desigur, trăsăturile pisicii siriene vor fi în mare parte comune cu acelea ale pisicii. Dar chiar dacă pare aşa de evident că tocmai pe această bază se va putea apoi afirma că orice siriană e o pisică, insist în a repeta că, la nivelul procesului perceptiv, acest lucru rămâne o bănuială, o intuire de identitate de proprietăţi, şi încă nu o înscriere într-un arbore categorial.
Dacă un TC e un procedeu pentru a construi condiţiile de cognoscibilitate şi identificare a unui obiect, a se vedea Figura 3.5 în care apar diferite modele 3D.
. Există un model 3D pentru câine sau pentru cal. Nimic nu interzice ca, din cerinţe mai speciale, să se poată construi un model 3D pentru labrador şi pentru pointer, sau pentru murg sau lipiţan, aşa cum nimic nu interzice ca Putnam şi cu mine într-o zi, mergând să lucrăm într-o pepinieră, să nu devenim în stare să deosebim ulmii de fagi. Dar, în principiu, fag, ulm şi copac sunt TC-uri de pus la acelaşi nivel: şi fiecare dintre noi îl foloseşte pe

unul sau pe altul potrivit propriilor lui raporturi cu mediul, considerându-se mai mult sau mai puţin satisfăcut. Judecăţile factuale *am văzut un pointer* şi *am văzut un câine* sunt la fel de utile şi de pertinente potrivit împrejurărilor, chiar înainte să se fi hotărât că şi categoria pointerului e subordonată celei a câinelui.

Perceptiv, TC-ul câinelui e mai vag"decât cel al pointerului, dar în anumite împrejurări merge foarte bine, nu ne obligă să distingem între ogari şi maremmani, şi nici nu cerem mai mult.
Figura 3.5

Deci discuţia despre TC n-ar avea încă nimic de a face cu discuţia despre un sistem taxonomic-categorial. TC-urile sunt *cărămizile de construcţie* ca să clădim apoi sisteme categoriale.
196
Cu toate acestea, există nişte posibile contraexemple. Admit că experimentul pe care-1 citez aici ar putea fi folosit atât pentru a identifica categoriile cu TC-uri, cât şi pentru a nega această identificare. Humphreys şi Riddoch (1995: 34) ne vorbesc despre un pacient afectat de leziuni cerebrale care, pus în faţa unei insecte, o desenează cu nu ştiu cât realism, dar cu siguranţă în aşa fel încât noi recunoaştem ceva foarte asemănător unei insecte (Figura 3.6). Faptul că a desenat-o ne spune că a interpretat-o, şi deci a prevăzut indicaţii pentru identificarea şi viitoarea ei recunoaştere; pe scurt, dacă nu avea dinainte un TC, şi 1-a construit acum. Dar luându-i insecta şi cerându-i din nou s-o deseneze, subiectul o reprezintă ca pe un fel de pasăre (Figura 3.7).
Figurile 3.6 şi 3.7
Acelaşi pacient, capabil să recunoască o stridie ca atare, atunci când (în absenţa modelului) este invitat s-o deseneze, o reprezintă cu patru picioare. Autorii observă că trebuie postulate, pentru memoria vizuală imediată, nişte cunoştinţe mentale depozitate, a căror degenerare compromite reconstituirea obiectului amintit. Cazul s-ar putea interpreta în termeni de tulburare a unei competenţe categoriale? De fapt pacientul n-a desenat în locul insectei un scaun şi în loc de stridie un creion. In memoria lui a rămas o trăsătură de „animalitate", şi deci, ar putea să fi urcat de la insectă sau de la stridie la categoria supraordonată a animalelor, de acolo coborând din nou către păsări sau vreo altă vietate neprecizată. Dar dacă considerăm percepţia animalităţii ca experienţă pre-categorială, iată atunci că pacientul, păstrând din ceea ce a văzut doar un singur atribut vag, s-ar fi dus şi ar fi pescuit un TC oarecare care să-1 conţină,
197
şi lunecând de la un TC la altul, ca şi cum ar fi făcut surf printr-un arhipelag de TC-uri în loc să sară de la specie la gen.
Nu susţin aici că pentru a constitui un TC nu intervin cunoştinţe sau bănuieli categoriale precedente - şi cazul lui Marco Polo citat în 2.1 ne-o confirmă. Pun doar ipoteza că TC-urile (i) pot să se constituie independent de o competenţă categorială organizată şi (ii) pot fi activate şi independent şi de-a dreptul în conflict cu această competenţă (aşa cum se va vedea reluând povestea ornitorincului în 4.5).

3.7.4. TC-uri şi prototipuri

3.7.4.1. Stereotipuri şi prototipuri

Putem să identificăm TC-urile cu ceea ce Putnam (1975: 295) numeşte *stereotipuri?* Dacă considerăm reprezentarea putna-miană a conţinutului termenului *apă*

Mărci sintactice	Mărci semantice	Stereotip	Extensie

Nume Concret	Gen natural Lichid	Incolor Transparent	H_2O Insipid

vom putea spune că din TC fac parte atât mărcile semantice, cât şi informaţiile stereotipice (în timp ce, fireşte, proprietatea de a fi H_2O face parte din CM). în orice caz, TC-ul are din stereotip
natura *folk* şi amestecul dezinvolt printre" elemente de dicţionar şi de enciclopedie.
Ceea ce este însă poate mai interesant de pus în lumină este că stereotipurile nu sunt cele pe care literatura cognitivistă le-a numit *prototipuri.*
Unul dintre modurile in care se înţelege curent prototipul este că el e un membru al unei categorii, care devine ca un model pentru a recunoaşte alţi membri ce împart cu el unele proprietăţi considerate de relief. în acest sens, când e invitat să definească o
198
pasăre, Pinco are în minte prototipul vrabiei, pentru simplul motiv că e pasărea care-i e cea mai familiară. Experimente făcute pentru identificare de prototipuri, dacă sunt luate la literă, ne lasă să credem că de obicei fiecare dintre noi se comportă deseori astfel.
Alţii înclină să-1 considere mai degrabă o schemă, un fascicul de trăsături, şi în acest sens ar fi mai apropiat de stereotip. în acest sens, când ne gândim la un câine (afară doar dacă n-avem unul cu care convieţuim zi de zi) nu ne gândim la un dalmaţian mai degrabă decât la un labrador, ci la un tip *bastard.* Când ne gândim la o pasăre ne închipuim un biped înaripat de dimensiuni medii (să zicem, între o vrabie şi un porumbel) şi rar (dacă nu venim direct din *O mie şi una de nopţi)* ne închipuim ceva cam ca Pasărea Roq. Această formă bastardă variază în funcţie de culturi (îmi închipui că un locuitor al insulelor din Pacific poate avea despre pasăre un TC care accentuează vivacitatea culorii penajului mai mult decât se întâmplă la noi), dar tocmai prin negocierea unui spaţiu de acord comun TC-urile devin bastarde în chip fericit.[42] Să ne gândim la un animal ca dinosaurul, pe care nu-1 cunoaştem din experienţă directă, ci cu ajutorul unor adevărate prototipuri oferite de Enciclopedie. Până şi într-un astfel de caz consider că TC-ul cel mai răspândit este o încrucişare de dinosaur, brontosaur, *tyrannosaurus rex* şi diferite alte reptile mari stinse ca specii: dacă s-ar putea proiecta o medie a imaginilor mentale pe care fiecare le cultivă în privinţa asta, am avea un animal de tip disneyan, mai degrabă, şi nu ceva ce se vede reconstituit la muzeul de istorie naturală.[43]
O a treia versiune ar dori ca prototipurile să fie ceva mai abstracte, un ansamblu de calităţi exprimabile propoziţional, necesare pentru a predica apartenenţa la o categorie, şi aici se repropune ambiguitatea termenului „categorie", mai ales că în acest ultim caz lucrurile sunt gândite în termeni de clasificare.
3.7.4.2. Unele echivocuriprivitoare la prototipuri
Prototipurile s-au bucurat şi se mai bucură de o largă popularitate în literatura psihologică, dar istoria lor e destul de complexă, chiar şi pentru cei ce au lucrat asupra lor mai
199
propagator; Eleanor Rosch, şi-a schimbat ulterior ideea despre natura lor. Cine a construit chestiunea cu mai mare precizie este poate Lakoff (1987) şi mă raliez sintezei lui.
Istoria prototipurilor ia naştere dintr-o serie de întrebări, de la Wittgenstein la Rosch, care privesc asemănările de familie, centralitatea (ideea că unele membre ale unei categorii îi sunt exemple mai bune decât altele), gradienţa în apartenenţă (găina este văzută de mulţi ca fiind *mai puţin pasăre* decât vrabia), economia lingvistică (faptul că limbajul ar folosi cuvinte mai scurte şi mai uşor

de memorat pentru lucruri care apar ca un tot organic, mai degrabă, decât ca un sistem sau o clasă de obiecte diferite morfologic). Dar aceasta, aşa cum am văzut în paragrafele precedente, atestă că există categorii de bază care depind de percepţia formelor, de actele noastre motorii, de uşurinţa memorizării, că la nivelul lor vorbitorii numesc lucrurile mai rapid, că ar manifesta „an integrity of their own", că ar fi „human-sized" (Lakoff 1987: 519).
însă aceasta nu demonstrează că ele iau formă de prototipuri. A spune că cuvintele *cat, Katz* sau *chien* sunt mai comode şi mai bune de memorizat decât cuvintele Felide sau Mamifer, desigur confirmă că în experienţa cotidiană identificăm mai uşor ceva ca pisică decât ca mamifer, dar nu ne spune dacă există un prototip al pisicii şi care ar fi el. Eventual problema prototipalităţii priveşte fenomene ca cel al extensibilităţii limitelor categoriale *(extendable boundaries),* drept care se discută dacă anumite poliedre neregulate foarte complexe sunt poliedre, în timp ce nu există îndoieli în privinţa poliedrelor regulate celor mai cunoscute, sau dacă numerele transfinite sunt numere sau nu, pe când nimeni nu se îndoieşte că 2 sau 1.000.000 sunt numere.
însă existenţa categoriilor de bază se induce din comportamente lingvistice cotidiene spontane, pe când un experiment ca cel asupra poliedrelor sau a numerelor cere ca un anchetator să-i ceară unui subiect să răspundă la o întrebare care deja pune în joc clasificări complexe. Problema, prin urmare, este: existenţa de prototipuri se deduce din comportamente cotidiene (nu numai lingvistice, ci şi comportamentale, cum ar fi recunoaşterea izbutită) sau din răspunsuri verbale la întrebări sofisticate?

întorcându-ne la Eleanor Rosch, într-o primă fază a experimentelor sale (între anii '60 şi 70) prototipurile sunt materie de relief perceptiv. într-o a doua fază (prima jumătate a anilor '70) efectele prototipice ce se obţin prin experiment ar ţine cont de o caracterizare a structurii interne a categoriei (de aici convingerea că ar constitui reprezentări mentale). într-o a treia fază (sfârşitul anilor '70) efectele prototipice ar subdetermina reprezentările mentale, dar nu ar exista corespondenţă unul la unul între efecte prototipice şi reprezentări mentale. Acestea nu ar oglindi structura categorială. De aceea noi am cunoaşte judecăţi cu caracter de prototip, dar ele nu ne spun nimic despre procesele noastre cognitive şi efectele prototipale ar fi superficiale.[44]
De fapt Rosch (1978: 174 şi urm.) lămureşte că prototipul nu e nici membru al unei categorii, nici o precisă structură mentală, cât mai degrabă rezultatul unui experiment care urmăreşte să adune şi să cuantifice judecăţi despre gradul de prototipalitate. Ce înseamnă grad de prototipalitate? Am avea o identificare de prototipalitate atunci când membrului unei categorii îi este atribuit cel mai mare număr de atribute pe care el le are în comun cu alte membre ale categoriei.
însă, subiecţii care au atribuit vehiculelor în general singurele două proprietăţi, cele de a se mişca şi a transporta persoane, tind să identifice un automobil ca prototip al vehiculului (cu circa 25 de trăsături caracteristice) şi să pună la niveluri inferioare bicicleta sau barca, clasificând pe ultimele locuri aerostatul şi pe ultimul loc ascensorul. Ascensorul îşi vede atribuite numai două proprietăţi (de a se mişca şi a transporta persoane).[45] Dacă ar fi aşa, ar trebui ca tocmai ascensorul să fie cel care să reprezinte prototipul Vehiculelor, dat fiind că prezintă chiar proprietăţile comune oricărui vehicul şi că deci ar permite să se înscrie la vehicule speciile şi ocurenţele cele mai diverse. în orice organizare categorială, genul supraordonat trebuie să aibă mai puţine trăsături decât specia subordonată, şi specia mai puţin din ocurenţele individuale pe care le permite a fi recunoscute. Dacă TC-ul pentru câine ar oferi instrucţiuni pentru a „construi" un pechinez şi nimic altceva, ar fi greu aplicabilă unui maremman. Dacă un prototip (acolo unde deja s-a aranjat un sistem

201
clasificator) şi un TC ar avea ceva în comun, este că ambele ar trebui să aibă o extensie maximă şi o intensie minimă. în schimb prototipul are extensie minimă şi intensie maximă.
Mi se pare că noţiunea de prototip are o valoare pentru a clarifica care sunt „marginile" unei categorii de bază: dacă s-a hotărât că trăsăturile categoriei supraordonate a păsărilor sunt cioc, pene, aripi, două picioare şi capacitatea de a zbura, e firesc să existe obstacol în a defini pe deplin găina ca pasăre, pentru că nu zboară, ci cel mult bate din aripi (şi totuşi nu este exclusă, pentru că se admite că şi celelalte păsări nu încetează a fi păsări, chiar şi atunci când nu zboară). Mai discutabilă mi se pare identificarea prototipului în pozitiv, deoarece cred că depinde de experienţe ambientale şi că judecăţile de prototipalitate au mai multă valoare pentru o cercetare de antropologie culturală decât pentru a determina mecanisme cognitive în general.[46]
3.7.4.3. Misterioşii Drybal
In orice experiment legat de clasificare totdeauna experimentatorul este cel care propune o subdiviziune pe clase inspirată dintr-un anumit model cultural, tinzând nu numai să oblitereze formele de clasificare „sălbatică", dar şi să presupună o clasificare acolo unde probabil există doar accidente morfologice lipsite de contraparte semantică.
Un caz curios de genul acesta îl avem în Lakoff (1997, 6), care se referă (pe baza altor cercetări) la limbajul Drybal (Australia), în care orice termen trebuie să fie precedat de unul dintre următoarele cuvinte:
Bayi: pentru oameni, canguri, lilieci, şerpi mulţi, mulţi peşti, unele păsări, multe insecte, luna, furtunile, curcubeele, bumerangurile, unele lănci et cetera.
Bălan: pentru femei, câini, ornitorinc, echidnă, unii şerpi, unii peşti, multe păsări, scorpioni, greieri, orice lucru legat de apă şi de foc, soare şi stele, scuturi, unele lănci, unii arbori et cetera.
Balam: pentru toate fructele comestibile şi plantele pe care cresc, tubercule, miere, ţigări, vin, dulciuri etc.
202
Bala: pentru părţi ale corpului, carne, albine, vânt, unele lănci, mulţi arbori, iarbă, noroi, zgomote şi limbaj etcetera.
Lakoff e uimit că astfel de „categorisiri" sunt folosite de băştinaşi automat şi fără ca aproape să aibă cunoştinţă de ele, şi caută motivări semantice şi simbolice spre a le justifica. Găseşte, spre exemplu, că păsările ar fi clasificate împreună cu femeile pentru că sunt socotite spirite de femei moarte, dar nu izbuteşte să lămurească de ce ornitorincul stă laolaltă cu femeile, cu focul şi cu lucrurile periculoase - după cum se vede animalul acela nu-i numai pentru mine o sursă de permanente îngrijorări.
Evidenţiază însă că pentru vorbitorii din ultimele generaţii, care au pierdut aproape de tot limba părinţilor lor, rămân numai *Bayi* pentru masculine şi inanimate ne-umane, *Bălan* pentru feminine, umane şi *Bala* pentru tot restul, şi în chip judicios leagă fenomenul de influenţa sistemului pronominal englez *{He-She-It).* Justă observaţie, care totuşi ne-ar încuraja să mergem şi mai departe - vreau să spun, dincolo de engleză. Să presupunem într-adevăr că într-o peninsulă mediteraneană ar trăi o populaţie ciudată ai cărei autohtoni au curiosul obicei de a pune înainte de orice numai două cuvinte, IL (cu varianta LO) şi LA, cu următoarele efecte „categoriale":
IL se aplică la bărbaţi, canguri, lilieci, mulţi şerpi (boa, piton, cobră), mulţi peşti (lavrac, ştiucă, peşte-spadă, rechin), multe insecte (bondar, cărăbuş), soare, furtună, curcubeu, bumerang, puşcă, mitralieră, soare, ornitorinc, rinocer. LA se aplică la femeie, tigru, unii şerpi (viperă, şarpe de apă), unii peşti (aurie, păstrăv), multe păsări (rândunică, pitulice), insecte (viespe, muscă), apă, lună, stea, platoşă, pistol, lance, unii arbori (stejar, palmier), girafă, dihor, etcetera.

Cum noi bine ştim, genul gramatical nu are nimic de a face cu genul sexual, dar nici cu vreo clasificare care să pună conceptual *sentinelă* în aceeaşi parte cu *locomotivă* şi cu *lună,* şi *soarele* în aceeaşi parte cu *paznic* şi cu *vagon.* Am putea, în fine, să

203

presupunem chiar că la nord de peninsula aceea, trăieşte o altă populaţie (destul de barbară) care pune înainte de orice termen, ca şi tinerii Drybal, trei cuvinte diferite, DER, DIE şi DAS (probabil prin piţigăiere, sub influenţa sistemului pronominal englezesc), dar faptul că şi în acest caz soarele este *die,* ca şi femeia; luna este *der* ca leopardul şi tigrul, iar ornitorincul, urechea şi aurul sunt toate *das,* n-are nici un relief categorial.

Nu-mi vine deloc să spun că în limba drybal se petrece ceva asemănător cu ceea ce se-ntâmplă în italiană, germană, franceză şi în atâtea alte limbi. Avansez doar bănuiala că adesea fenomene gramaticale sunt discutate ca fenomene de clasificare - ceea ce aruncă un dubiu asupra atâtor cercetări în care se presupun clasificări familiare experimentatorului, dar pe care subiecţii nu le împărtăşesc, sau experimentatorul se trudeşte în zadar să deducă clasificări acolo unde subiecţii nu clasifică nicidecum, ci se iau după automatisme gramaticale.[47]

3.7.5. Alte tipuri

Mi-am propus să mă limitez doar la acele cazuri în care sunt în chestiune obiecte sau fapte de experienţă perceptivă efectuată sau posibilă, decât să aprofundez ce anume se-ntâmplă atunci când vorbim de *Banca Italiei, guvern, sistem majoritar, emfiteoză, fatum, adversitate, metonimie, precizie, instinct* şi aşa mai departe. Dar până la ce scară putem vorbi de obiecte de percepţie posibilă?

E perceptibilă peninsula italică? Astăzi da, tot aşa ca şi luna, şi fără să fie nevoie s-o priveşti din lună, e de' ajuns s-o fotografiezi dintr-un satelit. Şi înainte să existe sateliţii, exista un TC al Cizmei italiene? Cu siguranţă, aşa cum ştia orice şcolar italian, aşa cum şi orice şcolar francez avea un TC al Hexagonului. Şi totuşi, pe atunci nimeni nu percepuse aceste teritorii. însă, prin succesive aproximări, trecând pe hartă aproape la scara unu pe unu coastele, se obţinuse din ele o imagine (desigur, variabilă în timp, în funcţie de proiecţii, sau de imperfecţiunea reliefurilor, aşa cum se întâmpla în hărţile antice) ce transmitea CN-ul expresiilor geografice *Italia* şi *Franţa.*

204

Există TC-uri ale personajelor istorice? Pentru unele, pentru care există o iconografie foarte bogată şi foarte populară (cum e Garibaldi), cu siguranţă, da. Există TC-ul lui Roger Bacon? Mă îndoiesc, există doar un CN, ce de altfel nu-i cunoscut tuturor („filosof medieval") şi un CM la dispoziţia experţilor. Cred că, dincolo de o anumită limită, se nasc situaţii foarte întortocheate. Sigur că nu avem un TC pentru anumite substanţe chimice, dar avem pentru altele, ca acidul clorhidric, cel puţin tot atât cât avem pentru dihor (cf. Neubauer şi Petofi 1981); şi totuşi un chimist ar putea să aibă în privinţa lui o competenţă mai elaborată. Nu avem un tip cognitiv pentru diabet (altceva e să spui că medicul are un tip cognitiv al simptomelor diabetului), dar avem impresia că identificăm dintr-o privire pe cei care au guturai, aşa că celui care-i răcit i se poate face o reprezentare caricaturală sau mimică.

Cât este de puţin trecut în revistă arhipelagul TC-urilor ne-o poate spune o experienţă dintre cele mai obişnuite.

3.7.6. Dacă-ntr-o noapte de iarnă un şofer

Eu conduc noaptea pe o şosea de ţară, acoperită în plus cu un strat subţire de gheaţă. La un moment dat văd în faţa mea, departe, două surse de lumină albă

care cresc treptat în mărime. întâi vine Firstness: două lumini albe. Apoi, ca să încep să compar o secvenţă de stimuli distribuiţi temporal (lumină în timpul$_2$ mai mare decât în timpulj) trebuie să fi făcut deja începutul unei inferenţe perceptive. în acest moment intră în joc ceea ce Neisser (1976, 4) numeşte „schemata", şi care ar fi forme de expectativă şi anticipare, care orientează selecţia de elemente din câmpul stimulator (fără ca prin aceasta să excludă că acest câmp stimulator îmi oferă nişte reliefuri, nişte direcţii preferenţiale). Nu cred că aş putea activa un sistem de aşteptări dacă n-aş poseda deja TC-ul „automobil", plus scenariul „automobil pe timp de noapte". Faptul că văd două lumini albe şi nu două lumini roşii îmi spune că automobilul nu mă precedă, ci îmi vine din sens opus. Dacă aş fi un iepure, aş rămâne orbit fără să pot să interpretez un

205

fenomen aşa de singular, şi aş sfârşi sub maşină. Pentru a stăpâni situaţia trebuie să înţeleg imediat că nu sunt doi ochi luminoşi care vin în întâmpinarea mea, ci un corp care posedă anumite trăsături morfologice, chiar dacă ele nu sunt în câmpul meu stimulator. Cu toate că luminile pe care le văd sunt luminile acelea (o ocurenţă concretă), în momentul în care trec la judecata perceptivă, sunt deja intrat în universal: aceea pe care o văd e o maşină, şi prea puţin mă interesează marca ei, sau cine este la volan.

Aceasta îi răspunde într-un fel lui Gibson şi teoriei sale „ecologice", fundamental realistă şi nu constructivistă, a percepţiei. S-ar putea accepta împreună cu el atunci când afirmă că „funcţia creierului nu e de a decoda semnale, nici de a interpreta mesaje sau de a accepta imagini... Funcţia creierului nu e nici aceea de a organiza *input-ul* senzorial sau de a *procesa* date... Sistemele perceptive, inclusiv centrele nervoase la diferite niveluri până la creier, sunt moduri de a căuta şi a extrage informaţie despre mediu dintr-un câmp fluctuant de energie ambientală" (1966: 5). Să admitem chiar că însuşi câmpul stimulator este cel care-mi oferă puncte de relief, că este ceva care *există acolo* şi care-mi furnizează informaţie suficientă ca să percep două surse luminoase rotunde, să le disting „marginile" ce le separă de mediul înconjurător. îmi închipui că şi iepurele vede ceva asemănător, şi că receptorii lui reacţionează preferenţial la sursa de lumină, şi nu la întunericul înconjurător. Dar numind numai „percepţie", aşa cum face Gibson, această primă fază a procesului, avem motive să spunem că ea e determinată de atenţionări propuse de câmpul stimulator. însă, dacă vreau să rămân fidel premiselor mele terminologice, judecata perceptivă e ceva cu mult mai complexă. Ceea ce mă deosebeşte de iepure este că eu trec de la stimulii aceia, oricât ar fi ei determinaţi de obiect, la judecata perceptivă *aceea e o maşină,* aplicând un TC şi deci integrând ceea ce mă stimulează acum cu ceea ce ştiam deja.

Numai când am formulat judecata perceptivă sunt în stare să trec la o serie de inferenţe ulterioare: întâi de toate raportez tipul la ocurenţă, poziţia farurilor îmi spune dacă automobilul se menţine corect pe partea lui din dreapta sau dacă se apropie periculos de centrul şoselei, dacă merge cu viteză mare sau mică; după

206

felul cum am început să văd departe două luminozităţi abia perceptibile, sau dacă apariţia luminilor a fost precedată de o albeaţă difuză, înţeleg dacă în depărtare este o curbă sau o pantă. Faptul că ştiu că şoseaua e îngheţată mă face, de altfel, să urmez şi alte reguli (învăţate) din prudenţă. Citându-1 din nou pe Neisser (1976: 65), prin această oscilare, pe de o parte generalizez ocurenţa, iar pe de alta particularizez schema.

Dacă aşa se petrec lucrurile, nu am nici măcar nevoie să gândesc, împreună cu Kant, că pe de o parte există multiplul senzaţiei, pe de alta aparatul abstract al

categoriilor care aşteaptă să fie aplicat şi, ca element mediator, schema. Schema ar fi un dispozitiv, un sistem de instrucţiuni aşa de flexibil, încât să se mijlocească, aşa-zicând, continuu pe sine însuşi, să se îmbogăţească şi să se corecteze şi pe baza experienţei specifice pe care o fac, împletită cum este, atât cu primitive semiozice (un obiect, o luminozitate), cât şi cu elemente categoriale (o maşină, un vehicul, un obiect mişcător).
Pentru a aprecia întreaga situaţie intră în joc şi ceea ce Neisser numeşte „hărţi cognitive": aplic la situaţie ceea ce ştiu privitor la caracteristicile de *default* ale unei şosele de ţară (şi îngheţată pe deasupra), şi celei pe care înaintez eu îi evaluez lărgimea, de exemplu, altfel n-aş putea stabili dacă maşina de colo se menţine corect pe partea ei sau riscă să vină peste mine. Din felul în care reacţionează maşina mea la unele mici frânări de explorare, apreciez dacă suprafaţa şoselei ar putea suporta o frânare mai neaşteptată şi fermă (şi în cazul ăsta nu percep cu ochii, ci cu picioarele şi cu fesele, interpretând o cantitate de sti-muli din felul cum mă percep pe mine însumi (proprioceptiv).
în fine, în cursul acestei experienţe pun în funcţie TC-uri diverse, de obiecte, de situaţii, competenţe specifice ce ar ţine mai degrabă de CM, scheme de raporturi de la cauză la efect, inferenţe de diferite feluri şi complexităţi. Ceea ce văd e numai o parte din ceea ce înţeleg, şi din ceea ce înţeleg face parte şi un sistem de reguli stradale, de obişnuinţe dobândite, de legi, dintr-o suită de cazuri învăţate, din care ştiu deja că în trecut neglijarea acelor reguli a produs un incident mortal...
207
Că, în orice caz, cea mai mare parte din aceste competenţe este publică e lămurit intersubiectiv de faptul că, dacă eu aş fi fost distrat sau aţipit, cineva de lângă mine ar fi fost în măsură să mă avertizeze că vine spre noi o maşină, şi să mă sfătuiască să trag mai spre dreapta (a se observa că acel cineva a ajuns la aceeaşi judecată perceptivă ca şi a mea chiar dacă ar primi stimulii după o paralaxă diferită).
Poate că, în cursul acestui proces, am evaluat numai epifenomene. Dar dacă n-aş lua în serios aceste epifenomene, aş fi un iepure condamnat la moarte.

3.7.7. Tipuri fizionomice pentru indivizi

Dar să reluăm enumerarea feluritelor TC ale arhipelagului nostru, încă neexplorat în toată dimensiunea lui. Un TC poate privi şi indivizi. Jackendoff (1987: 198-199) sugerează că, chiar recurgând la acelaşi model 3D atât pentru recunoaşterea de indivizi, cât şi de genuri, avem două procese diferite. în cazul în care-1 categorisesc pe Giorgio ca fiinţă omenească masculină, decid că ocurenţaj e un exemplu de tipul$_k$. în cazul în care-1 recunosc pe Giorgio ca Giorgio decid că o ocurenţăj e identică ocurenţei:. Alţii ar spune că în primul caz îl recunosc pe Giorgio ca *asemănător* altor persoane, în cel de-al doilea ca *aceeaşi* persoană. Am putea spune că în indivizi coincid tip şi ocurenţă. Dar nu se întâmplă aşa în procesele de recunoaştere, pentru că ocurenţaj (individul pe care-1 văd în clipa asta) e cu adevărat o ocurenţă, pe când ocurenţa- este totuşi prelevată din memorie, fie ea o imagine mentală sau orice altă formă de înregistrare şi, de aceea, este şi ea un TC pe care va trebui să-1 definim ca „tip individual" dar pe care, deoarece termenul aduce a oximoron, îl voi numi *tip fizionomie.*
Dacă nu postulăm tipuri fizionomice rămâne inexplicabil cum suntem în stare să recunoaştem mereu aceeaşi persoană în decursul timpului. An de an persoanele se schimbă, chipul slăbeşte sau se îngraşă, apar riduri, părul încărunţeşte, umerii se încovoiază, mersul îşi pierde elasticitatea. E uimitor că în
208
împrejurări normale suntem în stare să recunoaştem pe cineva după foarte mulţi ani, de când l-am pierdut din vedere. în aşa măsură, încât, dacă la început nu-1

recunoaştem, ajunge mai apoi un ton al vocii, o privire, ca să ne dea imbold la recunoaştere, însoţită de canonicul „ce mult te-ai schimbat!"
Aceasta înseamnă că noi ne construiserăm despre acel subiect un tip fizionomie care păstra din original doar unele trăsături mai vizibile, care adesea privesc mai mult un mod de a-şi mişca ochii decât forma nasului sau cantitatea şi lungimea părului. Reţinem în memorie un soi de *Gestalt* al chipului (sau al posturii corporale, uneori al mersului) care rezistă şi la schimbarea proprietăţilor luate în parte.
Cât de schematic este tipul fizionomie o ştiu îndrăgostiţii, care suferă de două incidente aparent opuse. Pe de o parte au mereu impresia că zăresc de departe persoana iubită, pentru a se convinge pe urmă că greşiseră: aceasta înseamnă că dorinţa îi făcea să aplice tipul fizionomie cu generozitate, încercând să-1 facă aplicabil multor ocurenţe concrete. Pe de alta, atunci când persoana iubită e absentă, încearcă cu disperare să-i reconstituie înfăţişările în memorie, rămânând permanent dezamăgiţi pentru faptul că nu încearcă aceeaşi senzaţie intensă ca atunci când o vedeau direct. în acest caz îşi dau seama cât anume serveşte tipul fizionomie pentru recunoaşterea ocurenţelor, dar nu pentru a înlocui percepţia directă a ocurenţei (fac excepţie subiecţii dotaţi cu imaginaţie eidetică, cum sunt mulţi artişti capabili să schiţeze un portret încrezându-se doar în memorie). Sau, altfel spus, îşi dau seama de notabila diferenţă dintre „recognition" şi „recall" (cf. Evans 1982, 8).
Tipurile fizionomice pentru indivizi au însă o caracteristică ce le distinge de TC-uri generice care, oricât ar putea fi de private, de obicei pot fi făcute publice sub formă de CN interpretat. Putem avea desigur cazul cuiva care recunoaşte cu uşurinţă şoarecii, dar n-a avut niciodată ocazia să exprime trăsăturile morfologice prin care îi recunoaşte şi de aceea nu avem garanţia că posedă despre şoareci un tip asemănător cu cel al altora (din motive idiosincrazice ar putea să-i recunoască doar prin mişcarea lor rapidă fără să aibă nici o noţiune despre forma lor).

Când am vorbi cu acesta despre şoareci, el i-ar defini cel mult ca „rozătoare respingătoare care se oploşesc pe lângă case", şi cum această noţiune face parte din CN-ul comun, noi am trage concluzia greşită că TC-ul acestuia e de acelaşi format cu al nostru, şi ca şi al nostru împărtăşeşte cunoaşterea tuturor trăsăturilor morfologice care fac parte din zona cunoaşterii comune. Dar împrejurările vieţii asociate fac foarte improbabil un caz de felul acesta, şi dacă în ziua de azi asta ar putea să se întâmple în legătură cu şoarecii (pe care atâtea persoane au puţine ocazii să-i vadă), rar s-ar putea întâmpla cu o vacă şi extrem de rar cu un scaun.
Nu la fel se întâmplă cu tipurile fizionomice ale indivizilor. Să se reţină că fenomenul se constată nu numai pentru indivizii umani, dar şi, cu mai mare îndreptăţire pentru animale, vegetale şi artefacte individuale. Oricine cade de acord în a spune cum sunt un câine, o bicicletă sau o pipă, dar e extrem de greu să-i explici cuiva cum să identifice câinele Tom, bicicleta mea şi pipa mea. Pentru animale şi obiecte prevalează de obicei trăsături generice, şi printre un mare număr de maşini de aceeaşi marcă din parcare uneori ezităm s-o recunoaştem pe a noastră (dacă nu poartă semne de recunoaştere). Dar problema capătă un relief diferit în ce priveşte indivizii umani.
L-aş recunoaşte pe Gianni dintre un milion de indivizi, şi tot aşa i s-ar întâmpla şi lui Marco, şi totuşi motivele pentru care îl recunosc eu pot fi grozav de diferite de cele pentru care îl recunoaşte Marco. Marco şi cu mine am putea să ne petrecem toată viaţa referindu-ne la Gianni, recunoscându-1 amândoi atunci când îl întâlnim, fără să fi avut vreodată ocazia să facem publice trăsăturile datorită cărora îl identificăm. Am "putea să ne dăm seama de divorţul dintre TC-

urile noastre" numai în ziua în care amândoi ar trebui să colaborăm la identikit-ul lui: numai atunci aş putea descoperi că Marco nu numai că n-a dat atenţie formei nasului lui Gianni, ci că nici măcar nu ştie dacă are părul stufos sau dă semne de chelie şi, eventual, îl consideră zvelt, în timp ce eu îl văd robust. Dacă pe urmă cineva ne-ar întreba cine e Gianni, ne-am da seama că, în interpretarea conţinutului numelui, nu numai că interpretările noastre n-ar coincide, ci graniţele dintre CN şi CM ar fi destul de neprecise. Eventual ambii am
270
putea spune că e o fiinţă omenească, de sex masculin, profesor de cutare materie la cutare universitate, dar pentru mine ar fi fratele lui Luigi şi autorul unei cărţi cu totul celebre despre aspectualitatea limbii nahuatl (care nu era alta decât limba lui Montezuma), în timp ce Marco ar arăta că nu cunoaşte aceste amănunte; şi totuşi, unul singur dintre aceste amănunte i-ar putea servi unui al treilea interlocutor să asocieze la numele lui Gianni alte foarte numeroase proprietăţi, şi chiar să-1 împingă să exhumeze din propria-i memorie date utile pentru identificarea lui. Pe partea lui, Marco ar putea să fie unicul care să-i cunoască lui Gianni proprietatea de a fi monstrul din Scandicci, şi nimeni nu va îndrăzni să afirme că e vorba de proprietăţi nesemnificative - chiar dacă mi se pare că face parte din CM ,şi nu din CN.
Spunem aşadar că se constată cu indivizii trei fenomene: (i) frecventul caracter idiosincrazic al TC-urilor datorită cărora sunt de altfel recunoscuţi, (ii) dificultatea de a interpreta aceste TC-uri public şi, deci, de a oferi instrucţiuni pentru identificare, (iii) elasticitatea proprietăţilor exprimabile în termeni de CN. Cred că acesta este unul dintre motivele care-i face pe mulţi teoreticieni să considere că numele proprii de indivizi nu au conţinut, ci îl desemnează direct pe purtătorul lor. Este vorba, evident, de o decizie luată deliberat, deoarece viaţa noastră e cheltuită în mare parte în a defini (altora) diferiţii indivizi pe care-i numim corelând cu numele lor o serie deseori foarte vastă de proprietăţi, exprimată prin descrieri verbale şi reprezentări vizuale; dar e sigur că ele exprimă trăsături care în anumite situaţii şi pentru cineva sunt *importante,* dar nu sunt astfel totdeauna şi pentru toţi, şi pot să existe deosebiri simţitoare între o interpretare şi alta.[48]
în 1970 mi-am lăsat barba să crească. După douăzeci de ani mi-am ras-o pentru câteva luni şi am remarcat că erau prieteni care mă întâlneau şi la prima vedere nu mă recunoşteau; alţii, în schimb, stabileau imediat o interacţiune normală, ca şi cum nu şi-ar fi dat seama de schimbare.[49]
Am înţeles după aceea că subiecţii din prima categorie mă cunoscuseră numai în ultimii douăzeci de ani, şi deci când aveam deja barbă; pe când cei din a doua categorie mă cunoscuseră înainte de a-mi lăsa barbă. Fiecare dintre noi îşi construieşte un
211
tip fizionomie al persoanelor pe care le întâlneşte (aproape întotdeauna bazat pe prima impresie sau, în cazuri excepţionale, pe momentul în care impresia a fost mai vie) şi pe acela se sprijină pentru tot restul propriei lui vieţi - într-un anumit sens adaptând treptat înfăţişările persoanei pe care o revede la tipul iniţial, în loc să corecteze tipul la fiecare nouă întâlnire.[50]
Aceasta mă face să mă gândesc că, aşa cum caricaturile pun în lumină nişte trăsături care sunt realmente identificabile pe chipul caricaturizat, şi cum studiul stupidităţii serveşte adesea la a se înţelege mai bine fenomenul inteligenţei, tot astfel multe comportamente morbide nu fac altceva decât să pună în lumină nişte tendinţe „normale" care de obicei sunt controlate şi reabsorbite în modele de comportament mai complexe. Mă gândesc la studiile despre prosopagnosie şi în special la frumoasa analiză a lui Sacks (1985) despre bărbatul care şi-a confundat propria soţie datorită unei pălării. Dat fiind că nici

Sacks nu ştie ce s-a petrecut realmente în cutia neagră a domnului R, ne putem mulţumi să luăm în considerare interpretările lui verbale.
Aşadar P. nu recunoaşte feţe, dar de altfel nu e doar afectat de prosopagnosie, ci şi de agnosie generalizată, şi nu recunoaşte peisaje, obiecte sau figuri: focalizează propria-i atenţie pe nişte trăsături particulare fără să reuşească să le recombine într-o imagine globală. Descrie minuţios un trandafir dar nu-1 individualizează ca atare până ce nu i-a simţit mirosul, oferă descrierea foarte amănunţită a unei mănuşi, dar o recunoaşte numai dacă şi-o pune pe mână... Sacks spune (cu referire la Kant) că era incapabil de judecată, dar aş spune că nu poseda *scheme* (şi, de fapt, Sacks admite în nota bibliografică că P. trebuie să fi avut un deficit de „tip Marr", că nu dispunea de un *primai sketch* pentru obiecte).
Totuşi este ceva care, în felul în care P. recunoaşte cu greu persoanele, ni se pare foarte apropiat de modul în care le recunoaştem noi - doar că comportamentul lui P. este o *caricatură* a comportamentului nostru. P. sesizează întâi de toate nişte detalii, recunoaşte fotografia lui Einstein din cauza părului şi a mustăţilor, iar pe fratele său, Paul, din cauza dinţilor mari. Şi la fel făcea şi un pacient pe care Sacks îl citează în post-scriptum:
212
nu-şi recunoştea soţia şi copiii, dar recunoştea câţiva prieteni prin caracteristicile lor mai de relief, un tic, un neg, faptul de a fi foarte slabi.
Mi se pare că în a elabora tipuri de indivizi noi procedăm de obicei în acest fel. Sigur că noi avem îndemânarea de a construi scheme, *primai sketches,* ştim să abstragem din infinite amănunte, ne ţinem în frâu tendinţa de a ne opri la cel mai mic detaliu individual: cu toate acestea acceptăm un dezechilibru regulat, surprindem de preferinţă aspecte ieşite din comun, şi pe acelea le reţinem cu mai multă grijă în memoria noastră. De aceea tipul meu individual al lui Gianni e diferit de cel al lui Marco, pentru că amândoi suntem (în măsură destul de controlată) nişte domni P. La urma urmelor, continua interacţiune socială e cea care ne constrânge să nu fim astfel întru totul, de unde se vede că pentru a fi socotiţi *normali* e de ajuns (în sensul bun, ca şi în cel rău) să ne menţinem în *normele* pe care le stabileşte comunitatea - şi eventual le corectează - pas cu pas.

3.7.8. TC pentru indivizi formali

Gianni e un individ, unic şi irepetabil, dar atât eu, cât şi Marco, putem să-1 recunoaştem din motive diferite. Acum să ne întrebăm dacă există un TC al romanului *Logodnicii* sau al *Simfoniei a V-a* de Beethoven. Eu aş spune că da, pentru că la deschiderea cărţii (sau cel puţin la lectura primului capitol) sau la începutul compoziţiei, oricine cunoaşte bine aceste două opere le recunoaşte. Dar ce anume sunt aceste două opere de invenţie (folosesc această expresie pentru opere literare, picturale, arhitectonice, muzicale, dar şi pentru studii filosofice şi ştiinţifice)? Să revedem ce se spune în Eco (1975, 3.4.6 - 8). Gianni este un individ. Fonemul pe care-1 pronunţ e o *replică* a fonemului-tip (există variante de pronunţare, dar sunt păstrate trăsăturile pertinente stabilite de tip). Oricare ediţie din *Logodnicii* e un *dublu* al tuturor celorlalte cărţi cu acelaşi titlu tipărite de acelaşi editor (în sensul că orice exemplar are, cel puţin la nivel molar, toate proprietăţile oricărui alt exemplar). Dar este în acelaşi timp donarea
213
unui arhetip „literar": tipul editorial priveşte substanţa expresiei (hârtie, caractere, felul cum e legat), în timp ce arhetipul literar priveşte forma expresiei. în acest caz, exemplarul meu din *Logodnicii* (excluzând probleme de hârtie şi tipografice) e o clo-nare a aceluiaşi arhetip literar a cărei clonare este şi primul exemplar din ediţia supranumită Quarantana. Dacă din punct de

vedere anticăresc (în care devine pertinentă substanţa expresiei, suportul de hârtie) este mai preţios un exemplar din ediţia Quarantana, din punct de vedere lingvistic şi literar (forma expresiei) exemplarul meu posedă toate trăsăturile pertinente ale exemplarului ieşit din mâna autorului (aşa încât un actor ar putea recita fragmente din el, citind indiferent din care ediţie, producând aceeaşi substanţă a expresiei sonore, şi creând aceleaşi efecte estetice).
Arhetipul *Logodnicilor* nu e un tip generic, o formă de Le-gisemn în sens peircean: are aerul de a fi mai individual decât Gianni, pentru că Gianni ar fi tot el, chiar dacă şi-ar pierde dinţii, părul, braţele, în timp ce *Logodnicii,* dacă i se schimbă începutul sau sfârşitul, sau dacă i se înlocuiesc ici-colo cuvinte, devine un alt lucru, un fals, un plagiat parţial.
Logodnicii este tot atât de individuală ca *Gioconda?* Ştim că există o diferenţă (Goodman 1968: 99) între arte *autografice,* nesusceptibile de notare şi, deci, nereplicabile *(Gioconda)* şi arte *alografice,* replicabile - unele după criterii riguroase, cum ar fi o carte, şi altele cu o flexibilitate interpretativă, cum este muzica. Dar dacă într-o zi ar fi posibil să se creeze replică în orice nuanţă a culorii, orice trăsătură de penel, orice amănunt, a *Giocondei,* deosebirea dintre original şi copie ar avea doar valoare anticărească (aşa cum în bibliofilie între două exemplare ale aceleiaşi ediţii are mai mare valoare cea cu autograful autorului), dar nu şi valoare semiotică.
în fine, ne place sau nu ne place, *Logodnicii* e un individ, chiar dacă are proprietatea de a fi reproductibil (dar în aşa fel încât orice dublură a sa are aceleaşi trăsături, foarte riguroase, individuale, ale arhetipului).[51] De aceea, despre el, pot poseda un tip fizionomie negeneric. Neştiind cum să numesc acest ciudat tip de indivizi, care sunt operele de invenţie şi ţinând cont că individualitatea lor priveşte numai forma expresiei şi a conţi-

nutului, nu şi substanţa, avansez termenul de *indivizi formali.* Odată ajunşi pe calea aceasta am putea identifica şi alţi interesanţi indivizi formali, dar pentru moment mă mulţumesc să aplic definiţia la operele de invenţie, care sunt obiect de percepţie
directă.
Ar putea, fireşte, să mi se întâmple să deschid o carte pe care, deşi am mai citit-o, să n-o recunosc de la primele pagini, însă, pe de altă parte, dacă-1 văd în treacăt, de departe şi de la spate, pe Gianni în mulţime, să am aceleaşi perplexităţi. însă tocmai de aceste perplexităţi merită să vorbim, deoarece ar putea să pună în criza ideile noastre despre recunoaştere şi identificare. Fiindcă jocul cu *Logodnicii* şi cu *Simfonia a V-a* pare prea uşor, să încercăm un experiment mintal care să introducă un individ formal mai problematic.

3.7.9. A recunoaşte SV2

Toate aparatele electrice din casă nu pot fi folosite din cauza unui *black out,* în afară de radio-ul cu CD încorporat, care merge cu baterie. în întunericul cel mai complet, nu-mi rămâne decât să ascult compoziţia mea preferată, *Suita a doua pentru violoncel solo* de Bach în transcrierea pentru flaut contraalt (pe care de acum încolo o voi numi SV2). Deoarece e întuneric beznă şi nu pot citi titlurile discurilor, nu-mi rămâne decât să le încerc pe toate. Pentru a face povestea mai complicată, cum eu am un picior în ghips şi e prezent prietenul meu Roberto, căruia-i place ca şi mie SV2, îl rog să se ducă pe bâjbâite acolo unde se află radioul şi CD-urile şi să facă treaba asta în locul meu. De aceea îi spun: *Du-te, te rog, şi caută-mi SV2;* ca şi cum i-aş spune să se ducă să-1 primească pe prietenul nostru comun Giovanni Sebas-tiano (Johann Sebastian) la gară. Am pus în mişcare o operaţie de referinţă care presupune, din partea lui Roberto, capacitatea de a individualiza referentul, sau designatul actului meu lingvistic.[52] în ceea ce priveşte un fragment muzical, noţiunea de individualitate pare

compromisă de faptul că la una şi aceeaşi compoziţie pot avea diferite execuţii efectuate de diverşi interpreţi.
215
|
însă în acest caz (şi pentru cine e sensibil la asemenea diferenţe) individul nu ar fi SV2, ci acel ceva care se numeşte SV2/Briig-gen, ca fiind diferit de SV2/Rampal. în acest experiment mintal al nostru ne vom comporta ca şi cum ar exista o singură execuţie, şi numai una, a lui SV2, reprodusă pe mii de discuri. în acest caz a recunoaşte SV2 ar fi cum ai recunoaşte, răsfoind diferite cărţi, *Logodnicii.* între altele, pentru cea mai mare parte dintre ascultători, lucrurile se petrec exact aşa, şi ei recunosc totdeauna SV2 în diverse execuţii, cu toate deosebirile de interpretare.
Care sunt instrucţiunile pe care Roberto le posedă pentru a identifica individul şi cât anume coincid ele cu cele de care dispun eu?
Wittgenstein *(Tractatus,* 4.014) spune că „discul fonografic, gândirea muzicală, notaţia muzicală, undele sonore, toate se situează una faţă de alta în acea relaţie internă de reprezentare/întruchipare care subsistă între limbaj şi lume. Lor le este tuturor comună structura logică". Lăsăm de o parte accepţia forte a teoriei wittgensteineene a *AbbiIdung-ului,* ce ar voi propoziţiile lingvistice drept iconi ai stării de lucruri la care se referă (cel de al doilea Wittgenstein, în privinţa aceasta, va fi mult mai prudent). Luând în considerare numai exemplul muzical, mi se pare clar că aici ne aflăm în faţa a două fenomene diferite.[53]
Pe de o parte avem relaţia iconică dintre unde sonore şi şănţuleţele din vinilul discului sau secvenţele de semnale discrete din CD. Ne aflăm, desigur, în faţa unor relaţii de calc, a unui iconism primar ca acela despre care s-a vorbit în 2.8, o relaţie ce s-ar stabili chiar şi în absenţa oricărei minţi care s-o interpreteze, şi care continuă să subsiste, fie că undele sonore au fost înregistrate în mod analogic, fie că au fost traduse în mod digital.
Altul este raportul dintre fenomenul fizic, pe de o parte cu transcrierea lui pe portativ şi, pe de alta, cu „ideea muzicală". Transcrierea pe portativ reprezintă cu siguranţă un mod (puternic convenţionalizat) de a face public accesibilă ideea muzicală. Că procedeul este convenţional (cu grad înalt de codificare) nu elimină faptul că succesiunea notelor scrise este motivată de succesiunea sunetelor imaginate sau încercate pe instrument de către autor. Suntem în faţa unuia dintre cazurile pe care în *Tratat*
216
le defineam ca fiind de *ratio difficilis,* şi în care forma expresiei e motivată de forma conţinutului.
Dar problema se iveşte atunci când vrem să definim forma conţinutului, care pare să corespundă cu ceea ce Wittgenstein numea ideea muzicală, care este acel ideal de „formă bună" căreia executorul caută să-i confere substanţă în timp ce interpretează notele de pe portativ. Ce anume se înţelege prin idee muzicală? Orice s-ar înţelege, este cu siguranţă acea individualitate formală pe care trebuie s-o identific ca să recunosc SV2 ca atare. Dar este şi acea succesiune de note pe care Bach a imaginat-o, un Obiect Dinamic despre care nu mai ştim în ce loc se află (ontologic vorbind), cel puţin tot aşa cum nu ştim unde să punem Triunghiul Dreptunghic. Ar trebui să se spună că Obiectul Imediat ar trebui să fie tipul fizionomie al acestui Obiect Dinamic, altfel cum vom putea să-1 clonăm într-un mod intersu-biectiv acceptabil, şi să recunoaştem fiecare dintre donările lui? Cu toate acestea, în experimentul meu mintal lucrul se complică, deoarece Bach şi-a conceput suita lui *pentru violoncel* (nu pentru flaut), şi deci prima lui idee muzicală cuprindea şi nişte caracteristici de timbru care în transcriere au fost schimbate. Dar nu e o întâmplare că eu am ales o situaţie aşa de afurisit de complexă. Pentru că, oricine a frecventat SV2 numai

în transcrierea pentru flaut, atunci când o ascultă pentru prima oară executată la violoncel, are un moment de perplexitate, dar de obicei, la sfârşit, recunoaşte cu surprindere că e vorba de aceeaşi compoziţie. Pe de altă parte, noi recunoaştem un anumit cântec fie că e cântat la chitară, fie la pian, şi deci merită să ne luăm după un tip fizionomie atât de schematic încât să facă să cadă parametrul timbric, care totuşi nu-i un lucru de nimic.[54]
E clar că, dacă relaţia dintre undele sonore şi şănţuleţele de pe disc e un caz de iconism primar - şi dacă.relaţia dintre execuţia lui Bruggen şi notele din partitură se încarcă acum cu multiplele inferenţe interpretative, opţiuni, accentuări de pertinenţe - cu tipul fizionomie am ajuns deja la un proces extrem de complex de care pare destul de greu a da cont. Ce anume este ideea muzicală despre care vorbesc aici? Trebuie să fie adecvată celei a lui Bruggen? Sigur că nu. Tipul meu fizionomie ar putea să fie
217
diferit de cel al lui Roberto. Citind partitura eu ştiu să cânt la flaut contraalt SV2, şi dacă încerc din memorie, înaintez un minut sau două, apoi mă opresc şi nu-mi mai amintesc cum trebuie să continui, pe când Roberto, care ştie şi el să fredoneze la flaut, a ascultat de mai multe ori bucata, şi ştie s-o recunoască, dar dacă ar încerca s-o cânte, n-ar putea.
Deci Briiggen, eu şi Roberto ştim să recunoaştem SV2, dar ne referim (sau punem în joc) trei tipuri fizionomice diferite (sau măcar de complexitate şi fineţe diferită, diferit definite). Se poate vorbi de trei „imagini acustice" care în vederea simplei recunoaşteri se pot echivala? Dar ce anume e o imagine acustică? Nu-i de ajuns să spun că-1 recunosc pe Johann Sebastian pe baza unor trăsături vizuale şi SV2 pe baza unor trăsături acustice. Faptul e că trăsăturile fizionomice ale lui Johann Sebastian mi se prezintă toate deodată (chiar dacă deseori inspectarea lor poate lua timp), pe când trăsăturile acustice ale compoziţiei muzicale mi se prezintă distribuite în timp. însă problema noastră, în camera cufundată în întuneric, nu e să recunoaştem SV2 după ce vom fi ascultat tot discul. Ar fi ca şi cum l-am putea recunoaşte pe Johann Sebastian numai după ce l-am fi pus mult timp să meargă înainte şi înapoi, să surâdă, să vorbească şi după ce l-am fi interogat poliţieneşte despre trecutul său (lucru care se petrece numai în împrejurări excepţionale). Roberto, ca să-mi satisfacă mie dorinţa, trebuie să recunoască SV2 în timp destul de scurt (fie şi pe baza unor eşantioane întâmplătoare), şi între altele, asta e o problemă cu care ne confruntăm adesea, când deschidem radioul şi ascultăm o bucată pe care cu siguranţă o cunoaştem dar pe care n-o identificăm dintr-o dată. Dacă Roberto are nevoie de toată durata compoziţiei pentru a încerca să recunoască SV2, a pierdut din pornire, poate să-mi aducă fie şi *Ciavecinul bine temperat,* şi-o să mă mulţumesc, pentru că sunt uşor de satisfăcut.
Putem spune că schema fizionomică a lui SV2 nu e diferită de aceea a *Giocondei?* N-aş spune. Dacă pot recunoaşte *Giocon-da* este pentru că am văzut-o înainte, iar dacă am văzut-o, aş şti s-o interpretez verbal (o femeie surâzând, pictată bust, pe fundalul unui peisaj...) şi până şi dacă aş şti să desenez foarte prost, aş putea să-i fac o schiţă, destul de grosolană, dar suficientă ca să-i
218
permită cuiva s-o distingă de *Venus* de Botticelli. Dar pot să ştiu să recunosc SV2 chiar şi fără să ştiu să indic nici măcar primele note. Şi să nu se spună că asta se datoreşte doar neîndemânării mele sau celei a lui Roberto. Noi toţi, dacă cunoaştem *Traviata,* ştim foarte bine să menţionăm „Sempre libera degg'io" sau „Libiam nei lieti calici". Dar poate să ne placă la nebunie *Don Juan,* şi mă prind cu oricine care nu-i profesionist că nu poate fredona „Non si pasce di cibo mortale". Şi totuşi, imediat ce-o auzim, ştim îndată că e vorba de Comandor.
Am fi tentaţi să spunem că se .recunoaşte aici un „stil". Dar, aparte dificultatea

ce se simte pentru a defini ce este o schemă stilistică (un muzicolog ştie să ne spună foarte bine ce caracteristici surprindem noi când identificăm ceva ca fiind Bach şi nu Beethoven, dar încurcătura este că noi, când îl identificăm nu ştim ce anume identificăm), problema noastră este cum anume se distinge cea de a doua suită fără a o confunda cu prima. Aici cred că nici muzicologul, oricât de priceput în a analiza soluţiile melodice, ritmice şi armonice ce sunt proprii stilului lui Bach, n-ar şti să facă altceva decât să ne trimită la portativ: SV2 este acel individ muzical compus din cutare şi cutare note, iar dacă notele sunt altele, e vorba de o altă compoziţie.
Ceea ce Roberto ar trebui să se pregătească instinctiv să caute după ce i-am menţionat SV2, este ceva despre care n-are un tip cognitiv foarte complex (cum e cel al lui Briiggen), ci un tip fizionomie parţial, ca un imbold ce-1 încurajează în ce priveşte putinţu, dacă e necesar, de a realiza o combinare mai compleză de „pattern-recognition skills" (Ellis 1995: 87), şi care în chip curios poate implica şi capacitatea de a recunoaşte trăsături acustice de care nu era conştient în momentul în care asocia numelui un tip parţial.
Ellis (1995: 95 şi urm.) sugerează că noi am memorat un simplu *pattern* melodico-ritmic, de exemplu primele cinci note. Aş spune, de altfel, că există compoziţii pe care le recunoaştem nu la început, ci la un moment dat, şi deci aceste cinci (sau douăzeci) de note cruciale ar putea să se afle oriunde, după tipul fizionomie al fiecăruia. în orice caz ar fi vorba tot de un caz de răspuns *trunchiat:* acele puţine note mă fac „încrezător" în faptul

că dacă aş vrea să refac în memorie restul succesiunii muzicale, aş putea, chiar dacă nu e adevărat.[55]
Dar ce se întâmplă cu cineva care e afon? Să ne înţelgem: nu vorbesc de cineva afon la dimensiuni clinice, e suficient să ne gândim la cei care cântă fals în chip „moderat" şi care ştiu să recunoască o muzică, dar când încearcă s-o fredoneze, cei de faţă îi invită să înceteze. Un afon de felul acesta ar avea în minte (sau în orice aparat de înregistrare mnemonică ce-i ţine locul), într-un anume fel misterios, primele cinci sau douăzeci de note, chiar dacă n-ar fi în stare să le reproducă (nici cu vocea, şi nici la o ocarină). Cazul n-ar fi prea mult deosebit de cel al îndrăgostitului care încearcă în orice clipă să evoce imaginea persoanei iubite, nu e niciodată satisfăcut de ceea ce evocă, ar fi absolut incapabil să-i facă un portret şi totuşi, imediat ce o întâlneşte, o recunoaşte. Faţă de aviditatea propriei lor dorinţe, toţi îndrăgostiţii sunt imaginativ nişte afoni.
Afonul posedă o schemă de recunoaştere minimă, mai palidă decât aceea care ar permite multora să deseneze *silueta* unui şoarece, sau profilul peninsulei italice, şi totuşi când este supus stimulului, îi recunoaşte configuraţia. Afonul nu are idee de ce înseamnă un interval de cvintă, nici n-ar putea să-1 reproducă vocal, dar ar putea să-1 recunoască (chiar şi fără să-1 ştie numi) ca pe o configurare cunoscută când îl ascultă.
Astfel recunoaştem SV2 după unele trăsături, uneori melodice, alteori ritmice, alteori timbrice, şi pe baza unui tip fizionomie „trunchiat", în care eventual s-au pertinentizat trăsături cu totul absente din tipul fizionomie al altcuiva; Pe când o mulţime de cunoştinţe enciclopedice foarte bogate (cum ar fi să ştii că SV2 e o compoziţie structurată în cutare fel, scrisă de Bach în cutare zi etc.) pot fi nule pentru recunoaştere, tipuri trunchiate şi adesea cu totul idiosincrazice pot să fie de ajuns.
Faptul că adesea procedăm prin tipuri cognitive trunchiate trimite la cea mai avansată pragmatică a lui Peirce: „pentru a stabili semnificatul unui concept intelectual ar trebui să se ia în considerare ce consecinţe practice ar trebui să rezulte concep-tualmente cu necesitate din adevărul acelui concept; şi suma acestor consecinţe va constitui întregul semnificat al acelui

concept" (CP 5.9). într-adevăr, pentru a şti dacă să fiu de acord cu judecata perceptivă a altcuiva că *aceasta e o execuţie a lui SV2* sau ca să mi-o verific pe a mea (pronunţată prin hazard după nu multe note din Preludiu) ar trebui să-i cunosc toate consecinţele ei ilative trecute: inclusiv faptul că bucata va trebui să continue într-un anumit mod, recognoscibil atunci când ascult notele. Dar e posibil şi ca din SV2 să fi ascultat totdeauna numai AUemanda şi partea de dans (La Corrente) şi prin urmare să nu ştiu deloc (sau el să nu ştie deloc) cum este Giga finală. Pur şi simplu în actul de a recunoaşte ne hazardăm să credem că după toate probabilităţile sfârşitul o să fie cum trebuie să fie. Manevrăm, în fine, nişte scheme fizionomice vagi, dar optative.
în aceste cazuri unica garanţie este consensul Comunităţii -şi cu atât mai rău dacă în experimentul meu mental Comunitatea era redusă la doar doi indivizi. Pentru rest va avea grijă mai apoi seria interpretanţilor: când va reveni lumina vom putea citi amândoi pe anvelopa discului titlul bucăţii şi numai atunci Comunitatea, prin interpretanţi public înregistraţi în enciclopedie, ne va spune că nu am greşit.

3.7.10. Câteva probleme deschise

Am admis că, oricât ar fi el de trunchiat, eu posed un tip cognitiv al lui SV2. E identic cu conţinutul nuclear? N-aş spune de ce, oricât de grosolan ar fi conţinutul nuclear, ar trebui să poată fi interpretat, în timp ce am stabilit că cineva poate să recunoască SV2 fără să-i poată menţiona cel puţin o notă sau să-i scrie primele măsuri pe portativ. Deci unica interpretare pe care acesta ar putea-o oferi numelui SV2 ar fi „compoziţie scrisă de Johann Sebastian Bach, la început pentru violoncel, la data cutare şi cutare" şi am fi în faţa unei interpretări verbale. Sau s-ar putea arăta partitura corespunzătoare, şi am fi în faţa interpretării prin ostentare a interpretării grafice a unui eveniment sonor. Aşadar TC-urile trunchiate au caracteristica de a fi cu totul desprinse de conţinutul, nuclear sau nu, cum ar fi el.[56]
227
Există alte „obiecte" de cunoaştere pentru care se constată acelaşi fenomen de desprindere?
Un caz foarte asemănător cu cel al SV2 priveşte TC-uri de locuri, private, îndestulătoare pentru recunoaşterea subiectivă, greu interpretabile public, total dezlipite de CN. Dacă cineva m-ar transporta legat la ochi în oraşul meu natal, şi apoi m-ar lăsa la colţul unei străzi, aş recunoaşte imediat - sau destul de repede - unde mă găsesc. Acelaşi lucru l-aş putea spune dacă m-ar lăsa la Milano, Bologna, Paris, New York, Chicago, San Francisco, Londra, Ierusalim, Rio de Janeiro, oraşe pe care le-aş recunoaşte, dacă nu altfel, după *skyline* (cf. Lynch 1966). Această cunoaştere a mea, eminamente vizuală, rămâne privată, pentru că cu greu i-aş putea face cuiva descrierea oraşului meu care să-i permită să-1 recunoască în împrejurări analoage. Ce aş spune? Că e un oraş cu străzi de obicei paralele, cu o clopotniţă-turn în formă de creion, un râu care-1 desparte de o Citadelă? Prea puţin, descrierea n-ar ajunge ca să identifice locul. Aceste TC-uri private sunt uneori foarte vii, putem să ne povestim nouă înşine cum este oraşul nostru, fără să putem povesti şi altora. Se pare că experienţele vizuale sunt mai uşor verbalizabile decât cele muzicale, dar iată că eu (dacă nu Roberto) aş putea totuşi să interpretez SV2 fluierând primele note, dar n-aş şti să-i interpretez nimănui altcuiva forma (pentru mine inconfundabilă) a viei Dante din Alessandria (ar putea s-o facă, dar lucrând mult, un arhitect, un pictor, un fotograf, dar atunci n-am mai vorbi de TC, ci de CM).
De altfel, tipul meu cognitiv n-ar avea nimic de-a face cu CN-ul pe care-1 fac să corespundă numelui oraşului (şi care s-ar reduce la „Alessandria e un oraş din

Piemont"). Chiar şi în cazurile în care face parte din CN vreunamănunt curios, cum ar fi faptul că la Roma există r anele unui mare amfiteatru sau că New York e un oraş cu mulţi zgârie-nori, informaţia nu ar permite să se distingă Roma de Nîmes, sau New York-ul de Chicago - nici nu mi-ar permite mie să recunosc că sunt la Roma dacă aş fi depus pe o stradă din jurul Pieţei Navona (lucru pe care, însă, pot să-1 fac foarte bine).
S-ar putea continua cu această tipologie de cazuri îndoielnice. Eu o recunosc foarte bine pe Sharon Stone când o văd într-un
222
film, dar sunt incapabil să le explic altora cum s-o recunoască (afară de a le spune că e blondă şi fermecătoare, dar e puţin), şi asociez totuşi numelui ei un CN (fiinţă omenească de sex feminin, actriţă americană, a jucat în *Basic Instinct).* Eu pe autostradă disting foarte bine o Lancia de o Volvo, am un CN asociat ambelor nume, dar nu ştiu să explic cuiva cum să le deosebească,
decât în mod vag.
E evident că în modul nostru de a ne apropia de obiectele lumii (şi de a vorbi despre ele altora) nu totul e limpede, nu totul merge ca pe roate. Când nu merge chiar cum trebuie, nu-i problemă, pur şi simplu este cineva care nu ştie ceva, aşa cum nu se ştiu semnificaţiile multor cuvinte sau nu se pot recunoaşte obiecte inedite. Problema se naşte când «-ar trebui să meargă, şi totuşi într-un fel *merge,* ca în cazul recunoaşterii SV2.
Cred că trebuie să ne luăm după o viziune destul de liberală: pentru multe dintre experienţele noastre cognitive, TC şi CN coincid, iar pentru altele nu. Nu cred că această permisivitate este o capotare. E numai o contribuţie filosofică la o dispută în act. Să ne mulţumim deocamdată cu cazurile clare (şoarecele, scaunul), şi să înscriem cazurile ambigui pe lista fenomenelor despre care ştim încă foarte puţin.

3.7.11. De la TC-ul public la cel al artistului

Un TC este totdeauna un fapt privat, dar devine public când este interpretat ca CN, în timp ce un CN public poate să prevadă instrucţiuni pentru formarea TC-urilor. Deci, într-un anumit sens, cu toate că TC-urile sunt private, ele sunt permanent supuse la un control public, şi Comunitatea ne educă pas cu pas ca să le adecvăm pe ale noastre la ale altora. Se întâmplă cu controlul TC-urilor ceea ce se întâmplă cu enunţurile de ocazie aruncate la întâmplare. Dacă eu spun că plouă atunci când epiderma mea e atinsă de imperceptibile particule de umezeală, dar nu cade efectiv apă din cer, ceilalţi se vor grăbi să-mi spună că ceea ce simt e ceaţă, şi nu ploaie, şi mă vor instrui cum să deosebesc ploaia de ceaţă, şi cum să aplic corect cei doi termeni când verbalizez
223
judecata mea perceptivă. TC-urile devin publice deoarece în cursul educaţiei ele ne sunt predate, revăzute, corectate, îmbogăţite potrivit cu stadiul artei ratificate de Comunitate. Pentru că deja câinele ne este prezentat făcându-ne să observăm că are patru labe, şi nu două, ca găina, şi suntem încurajaţi să pertinen-tizăm firea lui prietenoasă, suntem invitaţi să nu ne fie teamă, să-1 mângâiem, şi suntem avertizaţi că latră dacă-1 călcăm pe coadă. Şi suntem foarte devreme puşi la curent că soarele este în realitate mai mare decât îl vedem şi decât ne închipuim noi că ar fi.
S-a spus că tipurile fizionomice ale indivizilor pot fi foarte private. Şi totuşi, în interacţiunea comunicativă chiar şi tipurile fizionomice sunt, ca să zicem aşa, puse în comun cu ajutorul unor lanţuri de interpretări: e posibil ca Marco şi cu mine să avem un TC diferit asupra lui Gianni, dar de obicei, cu alţi prieteni, schimbăm între noi descrieri ale lui Gianni, facem observaţii despre felul lui de a râde, spunem că e mai robust decât Roberto, îi vedem fotografiile pe care le considerăm mai mult sau mai puţin asemănătoare... în sfârşit, se stabilesc (cel

puţin pentru cercul cunoştinţelor noastre private sau pentru multe personaje publice) un fel de convenţii iconografice, şi cât anume contează ele pentru personajele publice ne-o spune faptul că le recunoaştem până şi în caricatură (caricatura fiind arta de a accentua, sau chiar de a descoperi, trăsăturile tipice mai importante ale unui chip).
Tipuri foarte private ar putea să aparţină artiştilor. Un pictor are o percepţie a diferenţei dintre culori mult mai rafinată decât a omului obişnuit, şi sigur că Michelarrgelo avea despre trupul omenesc un tip cognitiv mult mai complex decât un model 3D.[56] Dar asta nu implică deloc ca tipul său să fie destinat a rămâne privat şi idiolectal. Dimpotrivă, un model 3D' este evident tipul elementar asupra căruia se cade de acord în a percepe un trup omenesc, dar continua interpretare a anatomiştilor, a pictorilor, a sculptorilor sau a fotografilor, serveşte la a-1 modifica şi a-1 îmbogăţi. Numai pentru, unii, evident: există o diviziune a muncii cognitive, aşa cum există una a muncii lingvistice şi cum există coduri elaborate şi coduri restrânse, în acelaşi sens în care un chimist are despre apă o noţiune mai bogată decât aceea a

oamenilor obişnuiţi. Aşa cum în comunicarea lingvistică se fac permanent tranzacţii între competenţe mai mult sau mai puţin restrânse sau lărgite, tot aşa se petrece şi în „comerţul" TC-urilor.
De aceea se spune că artiştii îmbogăţesc capacitatea noastră de a percepe ambianţa. Un artist (şi asta se înţelegea prin conceptul de extraniere propus de formaliştii ruşi) încearcă continuu să recorecteze TC-urile de necunoscut. Cezanne sau Renoir ne-au antrenat să privim într-un fel diferit, în' anumite împrejurări de fericire şi prospeţime aparte, frunzişul şi fructele sau carnaţia unei tinere fete.
Există linii de rezistenţă în câmpul stimulator, ce se opun invenţiei artistice necontrolate (sau impun artistului să întruchipeze nu obiecte din lumea noastră, ci dintr-o lume posibilă). De aceea nu întotdeauna propunerea artistului este complet absorbită de comunitate. E greu să ajungem să concepem un TC al trupului feminin inspirat după *Mariee mise a nu* de Duchamp, şi totuşi munca artiştilor încearcă mereu să pună sub semnul întrebării schemele noastre perceptive, invitându-ne, dacă nu altceva, măcar să recunoaştem că în anumite împrejurări lucrurile ar putea să ne apară în mod diferit, sau că există posibilităţi de schematizare alternativă, care fac pertinente în mod provocator şi abnorm anumite trăsături ale obiectului (scheletica lungime a trupurilor, pentru Giacometti, tendinţele incontrolabile ale cărnii şi ale muşchilor, la Botero).
îmi amintesc de o serată în care se făceau jocuri de societate, printre care şi o variantă a „statuetelor frumoase", şi unde câţiva subiecţi trebuiau să lase să se ghicească la ce operă de artă se referea reprezentarea lor mimică. La un moment dat câteva fete s-au prezentat (într-un grup bine alcătuit) dezarticulându-şi membrele şi deformându-şi trăsăturile feţei. Aproape toţi au recunoscut trimiterea la *Demoiselles d'Avignon.* Dacă trupul omenesc poate interpreta reprezentarea pe care i-a conferit-o Picasso, această reprezentare surprindea prin urmare anumite posibilităţi ale trupului omenesc.

4.
ORNITORNICUL ÎNTRE DICŢIONAR ŞI ENCICLOPEDIE

4.1. Munţi şi munţi

Ca de obicei, să ne imaginăm o situaţie. Eu îi spun Sandrei, care tocmai trebuie să înceapă o călătorie cu maşina în Australia, de la nord la sud, că nu poate neglija să viziteze, în centrul continentului, Ayers Rock, una dintre

nenumăratele „a opta minune" a lumii. îi spun că, dacă pe ruta Darwin-Adelaide, trece prin Alice Springs şi reuşeşte să facă ceea ce în limbajul agenţiilor turistice se cheamă o „bretea", trebuie s-o ia spre sud-vest şi să înainteze prin deşert, până ce va vedea un munte, foarte evident, deoarece se înalţă în centrul câmpiei, precum catedrala din Chartres în centrul Beauce-i: şi acela va fi Ayers Rock, configuraţie orografică fabuloasă, care-şi schimbă culoarea după orele zilei şi apare minunată în asfinţit.
Eu îi dau instrucţiuni nu numai pentru reperarea, dar şi pentru identificarea lui Ayers Rock, şi totuşi simt o anumită neplăcere, ca şi cum aş înşela-o. Aşa că-i spun că n-am minţit spunându-i că (ia) *Ayers Rock e un > tunte,* dar nici nu-i spun ceva fals dacă în acelaşi timp afirm că(iia) ***Ayers*** *Rock nu e un munte.* Sandra, evident, reacţionează amintindu-mi că, după un bun obicei veri-
226
funcţional, dacă (ia) e adevărată, atunci (iia) ar trebui să fie falsă şi viceversa.
Atunci îi repet diferenţa dintre CN şi CM (în povestea asta Sandra a citit deja cartea de faţă, minus paragraful prezent), şi-i explică faptul că Ayers Rock dă la iveală toate caracteristicile pe care le atribuim munţilor, iar dacă ni s-ar cere să împărţim obiectele pe care le cunoaştem în munţi şi ne-munţi, cu siguranţă că am pune Ayers Rock în prima categorie; e adevărat că suntem obişnuiţi să recunoaştem munţii ca pe ceva care se ridică la o mare înălţime după ce a fost precedat de o pantă lină de deal, din ce în ce mai abruptă, în timp ce Ayers Rock se taie izolat şi dintr-odată în mijlocul şesului, dar faptul că e vorba de un munte curios şi atipic, n-ar trebui să ne preocupe mai mult decât ne preocupă faptul că struţul, ca pasăre, e tot aşa de curios şi de atipic, fără ca prin asta să înceteze de a mai fi perceput ca o pasăre. Totuşi, din punct de vedere ştiinţific, Ayers Rock nu e un munte, e o *piatră:* e un singur bolovan, sau un monolit înfipt în pământ ca şi cum un uriaş l-ar fi aruncat din cer. Ayers Rock este un munte din punct de vedere al TC, dar nu este din punct de vedere al CM, sau al unei competenţe pietrologice sau litologice, cum am vrea să-i zicem.
Sandra înţelege foarte bine de ce nu i-am spus să continue spre sud-vest până ce are să vadă o piatră - pentru că în cazul acesta ea ar fi mers înainte îndreptându-şi privirea spre pământ, ca să identifice pietre standard, fără să se uite în sus. însă mi-ar spune că, dat fiind că sunt în stare să-i propun paradoxuri logice, aş face mai bine să rescriu (ia) şi (iia) în modul următor: (ib) *Ayers Rock este un munte* şi (iib) *Ayers Rock nu este un MUNTE.* Astfel ar fi clar că (ib) afirmă că Ayers Rock are proprietăţile perceptive ale unui munte şi (iib) ar afirma că este un MUNTE într-un sistem categorial. Fireşte că Sandra ar sublinia oral, prin caracteristici suprasegmentale, folosirea majusculelor, tocmai pentru a arăta că termenii cu aceste caractere îndeplinesc rolul a ceea ce în semantica compoziţională se cheamă proprietăţi de dicţionar, care pentru unii sunt primitive semantice, şi care în orice caz implică o organizare categorială, în sensul în care s-a spus în capitolul anterior.
227
Numai că în acest caz m-ar pune să observ un curios paradox. Susţinătorii unei reprezentări de dicţionar consideră că aceasta ţine cont de relaţii care sunt interioare limbajului, făcând abstracţie de elemente de cunoaştere a lumii, pe când o cunoaştere în formă de enciclopedie ar presupune cunoştinţe extralingvistice. Susţinătorii unei reprezentări de dicţionar, pentru a putea explica în mod riguros funcţionarea limbajului, consideră că ar trebui să recurgă la un pachet de categorii semantice organizate ierarhic
(ca OBIECT, ANIMAL *VS* VEGETAL, MAMIFER *VS* REPTILA) aşa încât -
chiar fără a şti nimic despre lume - să se poată face diferite inferenţe, de tipul *dacă mamifer, atunci animal, dacă acesta e un mamifer atunci nu e o reptilă, e imposibil ca ceva să fie în acelaşi timp o reptilă şi să nu fie un animal, dacă*

aceasta e o reptilă, atunci nu este un vegetal, şi atâtea alte apoftegme plăcute pe care, după spusa experţilor, noi le-am rosti în mod obişnuit atunci când, de exemplu, ne dăm seama că am luat în mână o viperă în timp ce ne duceam la cules sparanghel.
Cunoaşterea enciclopedică ar fi în schimb de natură necoordonată, cu format incontrolabil, şi practic, din conţinutul enciclopedic al cuvântului *câine* ar trebui să facă parte tot ce se ştie şi s-ar putea şti despre câini, până şi amănuntul prin care o căţeluşă cu numele *Best* se află în posesia surorii mele - în fine, o cunoaştere incontrolabilă până şi pentru Funes el Memorioso. Fireşte, nu e chiar aşa, pentru că se pot considera drept cunoştinţe enciclopedice numai acelea pe care Comunitatea le-a înregistrat în vreun fel oarecare în mod public (şi de altfel se consideră că competenţa enciclopedică este împărtăşită împreună cu alţii pe sectoare, după un soi de diviziune a muncii lingvistice, sau activată în moduri în forme diferite în funcţie de contexte); însă e sigur că, în ce priveşte obiectele şi faptele acestei lumi, ca să nu mai spunem de altele, se pot cunoaşte mereu alte elemente noi, şi deci nu greşeşte cel ce crede că formatul enciclopedic este greu de mânuit.
Dacă totuşi s-a constatat curiosul accident prin care, dat fiind că repertoriile ce înregistrează în mod succint proprietăţile termenilor se numesc „dicţionare", pe când cele care bâjbâie în descrieri complexe se numesc „enciclopedii", se consideră
228
competenţa dicţionarială ca fiind cea indispensabilă în folosinţa limbii de către fiecare dintre noi, episodul cu Ayers Rock ne-ar spune însă că, pentru a recunoaşte obiectul acela, şi pentru a putea vorbi despre el în viaţa de toate zilele, contează enorm de mult caracteristica perceptivă (non-lingvistică) de a apărea ca un munte (pe baza-multiplelor proprietăţi de fapt), pe când faptul că nu este un MUNTE, ci o PIATRA e un element rezervat numai unei *elite* care împărtăşeşte o cunoaştere foarte vastă din punct de vedere enciclopedic. De aceea, Sandra m-ar pune să observ că prin urmare lumea, când vorbeşte aşa cum mănâncă, procedează enciclopedic, în timp ce numai învăţaţii recurg la dicţionar. Şi nu ar greşi câtuşi de puţin.
întreaga chestiune s-ar putea confirma şi în termeni istorici. Dacă ne ducem să ne uităm în enciclopediile elenistice şi medievale, găsim numai descrieri enciclopedice care ne spun ori cum apare lucrul respectiv (Pentru Alexandru Neckham crocodilul era un *serpens aquaticus bubalis infestus, magnae quantitatis)* sau cum anume un lucru poate fi găsit (instrucţiuni pentru a captura un vasilisc). în general avem o acumulare de trăsături enciclopedice, în general anecdotice, aşa cum se întâmplă în Bestiarul de la Cambridge: „Pisica e supranumită *musio* pentru că e în chip tradiţional duşmana şoarecilor. Mult mai obişnuitul *catus* derivă din obiceiul ei de *a captura...,* deoarece *capta,* adică vede. Este într-adevăr înzestrată cu o vedere atât de ascuţită, încât poate străbate întunericul nopţii cu ochii ei scânteietori"[1]. Când se ajunge la dicţionare ca cel al Academiei Crusca din 1612 iată definiţia pisicii [it. *gatta]* (admirabilă hotărârea *politicall correct* de a pune Ierna la feminin, cu toate că după aceea se foloseşte pronumele *el[egli]):* „Animal cunoscut, care se ţine în casă, pentru deosebita duşmănie ce o are cu şoarecii, drept pentru care îi omoară". Punct şi nimic mai mult.
După cum se vede, nu existau pe vremuri definiţii de dicţionar (afară de tradiţionalul „animal muritor raţional"), iar primele încercări în această privinţă le găsim în dicţionarele limbilor perfecte, ca şi în *Essay toward a Real Character* al lui John Wilkins (1668) care încearcă să definească întregul mobilier al universului prin gen şi diferenţă specifică, bazându-se pe pri-
229

mele tentative de taxonomie ştiinţifică. Dar, după ce a elaborat o tabelă cu patruzeci de Genuri majore, subîmpărţite în 251 de Diferenţe specifice pentru a deriva din ele 2030 de specii, Wifkins (dacă luăm ca exemplu clasificarea „animalelor vivipare înzestrate cu labe"), reuşeşte sa distingă vulpea de câine, dar nu şi câinele de lup (cf. Eco 1993: 259, fig. 12.2). Iar dacă pe urmă se voieşte a se şti ce anume este un câine şi ce face, trebuie să te duci să controlezi Diferenţele, care nu se prezintă ca primitive de dicţionar, ci sunt descrieri propriu-zise enciclopedice ale unor proprietăţi empirice (de exemplu, răpitoarele au de obicei şase incisivi ascuţiţi şi doi colţi lungi, aşa numiţii *dog-kind* au capul lunguieţ, şi prin aceasta se deosebesc de *cat-kind,* care au capul rotund, iar câinele se deosebeşte de lup pentru că e domestic-ascultător, în timp ce lupul e duşmanul oilor). Schema dicţionă-rească e un instrument de clasificare, nu un instrument de definire; este ca metoda biblioteconomică Dewey, care ne permite să identificăm o carte anume printre miile de rafturi ale unei biblioteci, şi de a-i deduce materia (dacă i se cunoaşte codul), dar nu şi conţinutul specific.[2]

Dat fiind, deci, că taxonomiile ştiinţifice se profilează în mod necizelat în secolul al XVII-lea, s-ar ajunge la concluzia paradoxală că mai înainte de această dată (în lipsă de structuri dicţionariale), de la apariţia lui Homo Sapiens până cel puţin în secolul al XVII-lea, neexistând competenţă dicţionărească, nimeni nu izbutea să-şi folosească în mod decent propria-i limbă (Artistotel şi Platon sau Descartes şi Pascal vorbeau, dar nu se înţelegeau) şi nimeni nu reuşea să traducă dintr-o limbă în alta. Dar fiindcă experienţa istorică contrazice' această deducţie, trebuie trasă concluzia că, dacă absenţa unei competenţe în formă de dicţionar n-a împiedicat omenirea să vorbească şi să înţeleagă timp de milenii, aceasta este, dacă nu irelevantă, bineînţeles nedecisivă în ce priveşte competenţa lingvistică.

Ar fi de ajuns poate să afirmăm că CN-ul este compus în cea mai mare parte din trăsături cu caracter enciclopedic, adesea dezorganizate, în timp ce forme de competenţă dicţionarială structurată apar numai în reprezentări de CM-uri. Dar lucrul nu este atât de simplu. Poate că i-am^ica la un examen de zoologie pe

autorii bestiariilor medievale, dar nu se poate nega faptul că în felul lor căutau să alcătuiască nişte categorii atunci când defineau crocodilul (în termeni de CN) ca pe un şarpe acvatic, subliniind evident că această categorie se opunea celei a şerpilor de uscat.

De altfel, dacă există nişte primitive semiozice, nişte distincţii pre-categoriale cum este aceea de „animal" (în sensul de făptură animată), prin decizia de a percepe un ţânţar ca pe un animal el este aşezat (într-un fel oarecum confuz) într-o ordine categorială, aşa cum se pun împreună un pui de găină şi o mână-tarcă între „lucrurile comestibile", opunându-le unui rinocer şi unei ciuperci otrăvitoare (lucruri primejdioase).

4.2. 'Files' şi 'directories'

Să încercăm deci să comparăm procesele noastre cognitive, de la primele percepţii până la constituirea unei cunoaşteri oarecare, nu neapărat ştiinţifice, cu organizarea computerului nostru.

Noi percepem lucrurile ca pe nişte ansambluri de proprietăţi (un câine e un animal păros, cu patru labe, cu limba scoasă, care latră etc). ne construim, pentru a recunoaşte sau a identifica lucrurile, nişte *files* (private sau publice: un *file* poate să fie treaba noastră personală, sau să ne fie comunicat de Comunitate). Pe măsură ce acest *file* [fişă] se defineşte, chibzuind asupra asemănărilor şi deosebirilor, ne hotărâm să-1 introducem (sau Comunitatea ni-1 prezintă ca deja introdus) într-un anume *directory.* Uneori, din cerinţe de consultare, se aduce pe ecran arborele de *directories* şi, dacă avem o vagă idee despre felul cum e organizat, ştim că într-un anume *directory* ar trebui să se

găsească///es de un anume tip. înaintând în munca de culegere a datelor, ne putem hotărî să mutăm un *file* dintr-un *directory* în altul. Dar dacă munca se complică, trebuie să subdividem anumite *directory* în *subdirectories,* şi la un moment dat ne putem hotărî să restructurăm întregul arbore de *directories.* O taxonomie ştiinţifică nu e altceva decât un arbore de *directories* şi *subdirectories,* iar în trecerea dintre taxonomiile secolului al
231
XVII-lea la cele ale secolului al XlX-lea s-a restructurat pur şi simplu (simplu?), şi nu o singură dată, arborele de *directories.*
Acest exemplu ce ţine de computere are în el însă o capcană, într-un computer fişele *[files]* sunt pline (în sensul că sunt culegeri de informaţii). Când însă într-o taxonomie ştiinţifică (aşa cum s-a spus în Eco 1984: 2.3.) se introduc, să zicem, CANIDELE între MAMIFERE, spunând că lupul şi câinele sunt mamifere, nu se vrea a se spune că sunt găzduite în *directory-ul* ce se cheamă MAMIFERE: omul de ştiinţă ştie că Mamifere, în general (fie acestea CANIDE sau FELIDE) sunt caracterizate de modalităţi reproducătoare comune. Aceasta înseamnă că taxonomul nu poate să deschidă un *directory* intitulat, să zicem, CRYPTOTHERIA, rezervându-şi să pună înăuntru, când va fi cazul, nişte *files* oarecare: trebuie să fi decis care sunt caracteristicile (fie ele şi foarte noi) ale acestor CRYPTOTHERIA, în aşa fel încât să justifice, pe baza prezenţei acestor caracteristici la un animal dat, introducerea unui *file* care-1 priveşte în respectivul *directory.* Aceasta face ca taxonomul, atunci când spune că un anumit animal e un MAMIFER, ştie ce caracteristici generale posedă, chiar dacă nu ştie încă dacă are o formă mai asemănătoare cu boul sau cu delfinul.
De aceea ar trebui să gândim că orice *directory* ar conţine o „etichetă" cu o serie de informaţii despre caracterele comune ale obiectelor descrise în *files.* E suficient să ne gândim, cum se şi întâmplă în anumite medii ce operează cu *files,* sau că este posibil să înregistrăm numele unui *directory* nu ca simplă siglă, ci ca *text*: în acest caz *directory-ul* MAMIFERE ar apărea înregistrat
ca MAMIFERE (POSEDA CUTARE SI CUTARE TRASATURI REPRODUCĂTOARE), în fapt termeni taxonomici ca MAMIFERE, OVIPARE, FISSIPEDE sau COPITATE exprimă foarte multe proprietăţi. în sistemul linnean nume ca *Poa bulbata* conţin toate informaţiile pe care Pitton de Tournefort încă mai era obligat să le înşiruie, cum ar fi „Gramen Xerampelinum, miliacea, praetenui, ramo-saque, sparsa canicula, sive xerampelinum congener, arvense, aestivum, gravem minutissimo semine" (cf. Rossi 1997:274).
Această condiţie nu e nicidecum indispensabilă pentru o semantică de dicţionar: într-adevăr, dat fiind, să zicem, că specia
232
PRISSIDE este pusă în *subdirectory-ul* familiei PROSIDE, şi că PROSIDELE aparţin ordinului PROCEIDE, nu e necesar să ştim ce proprietăţi au un proceid sau un prosid ca să putem să extragem inferenţe (foarte adevărate) de tipul *dacă acesta e un prissid, atunci e cu siguranţă un prosid,* şi *nu e posibil ca ceva să fie un prissid şi să nu fie un proceid.* Din nefericire, acest lucru, dacă e modul în care se judecă atunci când se fac exerciţii de logică (activitate recomandabilă) şi modul în care se răspunde la un examen de zoologie, s-a pregătit în mod mnemonic fără să înţeleagă despre ce vorbeşte (atitudine criticabilă), nu e modul în care raţionăm ca să înţelegem şi cuvintele pe care le folosim şi conceptele ce le corespund, aşa încât n-ar fi neverosimil ca cineva, auzind spunându-se că toate prissidele sunt proside, să ceară un supliment de informaţie.
Dar chiar şi dacă dialectica dintre *directory* şi *files* poate fi asimilată cu aceea dintre Dicţionar şi Enciclopedie, sau dintre cunoaştere categorială şi cunoaştere prin proprietăţi, această împărţire nu e omoloagă cu aceea dintre CN şi CM. într-adevăr noi organizăm *directories* şi la nivelul CN (punând pisicile între animale şi pietrele între lucrurile neînsufleţite), atâta doar că criteriile de organizare sunt mai puţin riguroase, drept care e bine, sau cel puţin a fost bine pentru mult timp, să punem *file-ul* despre balene în *directory-ul* peştilor, iar când recunoaştem că Ayers Rock are multe dintre proprietăţile munţilor, fără să

ne dăm seama îl punem în dezordonatul *directory* al obiectelor muntoase, fără să subtilizăm prea mult.
Deci înţeleg prin competenţă dicţionarială ceva care se limitează să înregistreze (atât în termeni de CN, cât şi de CM), pentru o anume entitate, apartenenţa la un anumit nod al unui arbore de *directories.* Competenţa enciclopedică se identifică în schimb atât cu cunoaşterea numelor de *directories* şi de *files,* cât şi cu cunoaşterea conţinutului lor. Totalitatea *files* şi *directories* (a celor actualmente înregistrate şi până şi a celor şterse şi rearan-jate sau rescrise în decursul timpului) reprezintă ceea ce cu diferite ocazii am numit Enciclopedia ca idee ordonatoare -Bibliotecă a Bibliotecilor, postulată de o globalizare a

cunoaşterii, irealizabilă de către un singur vorbitor, tezaur în mare parte neexplorat de Comunitate, în perpetuă creştere.

4.3. Categorisirea sălbatică

Tocmai la nivelul CN-urilor se organizează şi se reaşează continuu categorii „sălbatice", care se nasc în mare parte din recunoaşterea de trăsături pre-categoriale constante. De exemplu în Occident puiul intră să facă parte dintre animalele comestibile, în timp ce rămâne exclus câinele, care însă intră aici cu drepturi depline în regiuni asiatice unde e ţinut prin jurul casei cum e la noi un curcan sau un porc, ştiind că la un moment dat va trebui să fie mâncat. în sectoarele specializate ale CM, însă, negocierile se fac mai amănunţite.
Să ne gândim la noţiunile de mineral, de vegetal, sau de insectă. Mulţi vorbitori, care ar şovăi să recunoască dacă un anumit animal (de exemplu marsuinul) este un mamifer, ar admite cu uşurinţă că musca sau purecele sunt insecte. S-ar putea spune că e vorba de o categorie zoologică, iniţial proprie unui CM, care în decursul timpului a fost captată, să zicem aşa, de un CN? N-aş spune: aceasta s-ar întâmpla dacă ne-am da seama că competenţa comună a acceptat liniştită ideea că vacile sunt mamifere (noţiune ce se transmite prin învăţarea la şcoală), dar e sigur că lumea recunoştea insectele înainte ca taxonomiile să hotărască să numească astfel o clasă de ARTROPODE.
Termenul MAMIFERE, creat în 1791, fusese precedat, în *System Naturae* al lui Linne (1758) de MAMMALIA (pentru prima oară extinse şi la CETACEE), şi depinde de un criteriu funcţional care ţine cont de sistemul reproducător. Nu la fel stau lucrurile cu *insectă,* care exista în latină ca *insectus* (calc din grecescul *entoma zoa)* şi însemna animal „tăiat": e vorba de interpretarea unei trăsături morfologice care ţine cont de forma tipică a acestor vietăţi (din senzaţia că acele corpuri ar putea fi tăiate şi despărţite acolo unde se unesc ca gâtul unei sticle sau prin inele).[4] Categoria „sălbatică" a insectelor încă are o forţă atât de mare, încât noi în mod obişnuit numim insecte multe animale pe care

L

zoologii nu le recunosc ca atare, cum ar fi de exemplu păianjenii (care sunt ARTROPODE, dar nu insecte, ci ARAHNIDE). Aşa că la nivel de CN vom găsi cel puţin bizar necunoaşterea faptului că un păianjen este o insectă, în timp ce la nivel de CM păianjenul *nu* este o INSECTA.
Deci „insectă" ori e un primitiv semiozic, cu caracter pre-categorial, pe care limba obişnuită 1-a dăruit naturaliştilor (în timp ce „mamifer" e o categorie pe care eventual naturaliştii au dăruit-o limbii comune), ori e, în orice caz, o categorie sălbatică. Când categorisim sălbatic grupăm obiectele după lucrul la

care servesc, după raportul lor cu supravieţuirea noastră, prin analogii formale etc. Indiferenţa noastră în a reţine un animal ca mamifer e datorată faptului că categoria ştiinţifică de MAMIFER se extinde să cuprindă animale nu numai foarte diferite la vedere, dar şi greu de tratat (la urma urmelor, există mamifere pe care noi le mâncăm şi mamifere care ne mănâncă ele pe noi), pe când insectele ne apar mai mult sau mai puţin asemănătoare morfologic şi toate la fel de supărătoare.
Aceste categorii sălbatice capătă de obicei pentru vorbitor, aproape stenografie, o mare cantitate de trăsături şi conţin implicit şi instrucţiuni pentru identificare sau reperare. Când Mar-coni (1977: 44-45) sugerează că, chiar dacă nu ştim cum este şi cum apare uraniul, dacă totuşi ni se spune că e un mineral, vom şti probabil sa-1 identificăm dacă ne-ar fi arătat împreună cu un fruct şi cu un animal, ambele necunoscute, se referă la categoria sălbatică a mineralelor, nu la MINERALE. în fapt, dacă cuiva lipsit de cunoştinţe ştiinţifice i-am spune să identifice un ARTROPOD dintre un păianjen, un miriapod şi o proteză ortopedică, nu ar şti ce să facă. Când însă se ştie (aproximativ) că uraniul e un mineral, mergem şi căutăm în *directory-ul* sălbatic nişte minerale, ca atunci când ni se spune că Ayers Rock e un munte şi mergem şi căutăm în *directory-ul* sălbatic al munţilor (iar dacă ni s-ar fi spus că e o piatră, ne-am fi dus să căutăm într-un *directory* unde n-am fi găsit instrucţiuni bune ca să-1 identificăm).
Aşadar, dacă privim competenţa categorială (sau dicţiona-rială) referindu-ne la modelul ei ştiinţific, ni s-a spus că una
235
dintre caracteristicile ei este că ea se compune din trăsături *de neşters:* dacă ştim că un marsuin e un CETACEU, un CETACEU e un MAMIFER, şi un MAMIFER e un ANIMAL, nu se poate spune despre ceva că este un marsuin şi nu este un ANIMAL, şi dacă pe o altă planetă (asta ca să nu ne ţinem mereu de exemplele canonice) marsuinii ar fi nişte roboţi, faptul că nu sunt ANIMALE ne-ar împiedica să le considerăm marsuini: şi ar fi nişte marsuini-jucărie, nişte pseudo-marsuini, nişte marsuini virtuali, dar nu *marsuini.* în schimb o competenţă *folk* ne spune că un marsuin este asemănător cu un delfin, are un bot rotunjit, o înotătoare dorsală triunghiulară (şi aşa mai departe, în legătură cu habitatul, obiceiurile, inteligenţa sau comestibilitatea marsuinilor), dar fiecare trăsătură ar putea să fie pe drept cuvânt anulabilă, deoarece tipul cognitiv nu organizează trăsăturile ierarhic, şi nici nu fixează în mod strict numărul sau precedenţa lor: putem recunoaşte marsuini prognaţi şi cârni, sau deformaţi, cu înotătoarea dorsală zimţată, marsuini care ar ieşi învinşi într-un concurs de frumuseţe pentru marsuini, dar care nu sunt, din cauza asta mai puţin marsuini decât congenerii lor.
Trăsăturile unei taxonomii ştiinţifice sunt de neşters pentru că sunt organizate prin înglobare de la hiperonime la hiponime: dacă un păianjen este o ARAHNIDĂ nu poate să nu fie un ARTROPOD, fără colapsul întregului sistem categorial; dar tocmai pentru că un păianjen e o ARAHNIDĂ, nu poate să fie în acelaşi timp o INSECTĂ.
Chiar şi la nivel de CN ştiinţa noastră se organizează în *files* şi *directories,* atât că organizarea nu e ierarhică. Să revedem unele trăsături ale definiţiei şoarecelui examinate în *3.4.4.*
Lumea crede că sunt toţi de acelaşi tip
Lumea crede că trăiesc în locuri unde locuiesc oamenii-
0 persoană ar putea să ţină unul în mână - (mulţi nu vor să-
1 ţină în mână)
236
Asta vrea să spună *căfile-ul* şoarecelui poate fi aşezat atât în *directory-ul* „animale care trăiesc în casă" (unde-i deja aşezat *file-ul* pisicilor) cât şi în cel cu

„animale respingătoare", nu numai împreună cu muştele şi cu gândacii (care şi ei stau în casă) dar şi cu omizile şi cu şerpii. Acelaşi timp, şi prelevat din unul sau din altul după contexte şi împrejurări. Şi într-adevăr, cum bine ştim, gândirea sălbatică procedează prin bricolaj, care-i o formă de aranjare ce nu are în vedere organizarea ierarhică.[5]
Dar dacă se întâmplă aşa, un *file* nu implică neapărat *directory,* ca în taxonomiile ştiinţifice, sau, altfel spus, e foarte uşor de negat implicarea când nu ne vine la socoteală: cine creşte şoricei foarte graţioşi şi albi nu-i situează printre animalele respingătoare. Iepurele în Australia e considerat animal păgubitor, în anumite pieţe chinezeşti se expun în cuşti, ca o hrană aleasă, anumite „lucruri" pe care noi le percepem ca pe ultimele lucruri demne de interes şi care dacă ar apărea prin podurile noastre ne-ar stârni groaza. Pe de altă parte, de milenii puii de găină stăteau între animalele de curte, în timp ce (dacă nu pentru noi, cel puţin pentru urmaşii noştri) în acel *directory* va sta doar o specie aparte de pui, numiţi pui de fermă, în timp ce toţi ceilalţi vor fi clasificaţi printre animalele de creştere industrială. La nivel de CM un pui (pasăre până la un anumit punct, şi desigur, mai puţin pasăre decât acvila) poate sau nu poate să fie clasificat printre animalele de curte.

4.4. Proprietăţile neanulabile

Natura sălbatică a categorizărilor neştiinţifice împiedică prin urmare să existe proprietăţi de neşters? Nu s-ar părea, deoarece a fost cu justeţe observat (Violi 1997, 2.2.2.3.) că unele proprietăţi par mai rezistente decât altele, şi că aceste proprietăţi de neanulat nu sunt doar etichete categoriale ca ANIMAL sau OBIECT FIZIC. In viaţa semiozei ne dăm seama că suntem îndărătnici în a şterge chiar şi unele proprietăţi „factuale" ce ni se par mai de relief şi mai caracteristice decât altele. Foarte mulţi ar accepta ideea că un marsuin nu este un MAMIFER (am văzut că nu este o

trăsătură care să aparţină TC-ului marsuinului, iar timp de secole s-a crezut că este un peşte), dar (oricât de puţin ar şti cineva despre marsuin) cu greu va accepta ideea că marsuinii au proprietatea de a trăi în copaci. Cum să explicăm că anumite negări par mai rezistente decât altele?
Violi (1997, 7.2.) distinge între proprietăţi *esenţiale* şi *tipice:* e esenţial că pisica este animal, e tipic că miaună, iar cea de a doua proprietate poate fi ştearsă , pe când prima nu. Dar dacă ar fi aşa, ne-am afla tot la vechea deosebire dintre proprietăţi de dicţionar şi proprietăţi enciclopedice. însă Violi (1997, 7.3.1.3.) consideră de neşters şi proprietăţi funcţionale (strict legate de TC în virtutea unei *affordance* tipice a obiectului), drept care e greu de spus despre ceva că este o cutie negând că poate să conţină obiecte (iar dacă nu ar putea, ar fi *o falsă* cutie)[6].
Să examinăm enunţurile următoare:
(l)Şoarecii nu sunt MAMIFERE. Este vorba de o aserţiune semiotică despre convenţiile dicţionariale existente în interiorul unui limbaj dat, sau mai bine spus, o aserţiune despre paradigma taxonomică în vigoare. în interiorul paradigmei aserţiunea este desigur falsă, dar mulţi ar fi în stare să recunoască şi să numească un şoarece fără să ştie că (1) e falsă. S-ar putea ca (1) să se ceară a fi înţeleasă ca: „afirm, pe baza a noi probe faptice în legătură cu procesul lor de reproducere, că şoarecii nu mai pot fi înscrişi la MAMIFERE". Cum se va vedea în *4.5.,* aserţiuni de acest tip au circulat timp de 80 de ani în legătură cu ornitorincul. în acest sens, proba adevărului lor era în primă instanţă în sarcina cercetătorilor care controlau empiric fiziologia şi anatomia animalului. însă, firește, ar fi de ajuns să schimbăm criteriul taxonomic, ca să afirmăm că ornitorincul nu e un MAMIFER. în orice caz aserţiunea (1) nu se referă nici la ÎC, nici la CN-ul şoarecelui, nu face parte din acea zonă de competenţă

comună despre care am vorbit în *3.5.2.* eventual, face parte din CM: să decidă zoologii ce anume se poate şterge şi ce nu în privinţa lor. (2) *Şoarecii nu au coadă.* Dacă aserţiunea ar fi înţeleasă ca făcută de un cuantificator universal şi care se referă la toţi şoarecii existenţi, ar fi de ajuns de prevăzut măcar un şoarece cu coadă pentru a o falsifica. Cred însă că în viaţa cotidiană cu greu
238
se fac aserţiuni de genul acesta, care ar presupune din partea vorbitorului inspectarea anterioară a tuturor şoarecilor (miliarde) unul câte unul. Acest enunţ ar trebui pur şi simplu transcris astfel: „proprietatea de a avea coadă nu face parte din TC-ul şoarecelui, şi nici din CN-ul lui *şoarece".* Am văzut că CN-urile sunt controlabile public, şi aş spune că se poate contesta cu uşurinţă aserţiunea (2). Acele lucruri pe care noi le recunoaştem ca şoareci au coadă (în genere), o are şi stereotipul şoarecelui şi o are şi prototipul său, dacă el există undeva. Pare dificil ca cineva să emită (2), dar a fost posibil, cum vom vedea, ca cineva să spună că ornitorincul femelă nu are mamele (era un caz în care TC-ul era în curs de aranjare). Atunci, proprietatea de a avea coadă este posibil să fie ştearsă sau nu? Cred că chestiunea e rău pusă: când se interpretează un TC, în principiu toate proprietăţile au aceeaşi valoare, aceasta şi pentru că trebuie să ştim şi în ce măsură tipul este cu adevărat împărtăşit de toţi vorbitorii. Dovada de nezdruncinat o avem atunci când se recunoaşte o *ocurenţă.* Drept care trecem la exemplul următor.
(3) *Acesta e un şoarece, dar nu are coadă.* E posibil să găsim un şoricel mort şi să-1 recunoaştem, în pofida mutilării lui. TC-ul nostru despre şoarece contemplă şi caracteristica numită coadă, şi totuşi aceasta e o proprietate *care se şterge. [eliminabilă.]*
(4) *Acesta e un şoarece, dar nu e un animal.* Aici trebuie să ne luăm după cele deja spuse: atribuirea de animalitate nu are nimic de a face cu înscrierea într-o categorie, este vorba de o primitivă perceptivă, de o experienţă pre-categorială. Dacă acesta nu e un animal, nu poate fi un şoarece (nu poate fi obişnuitul şoarece-robot care în multe pagini de filosofia limbajului este vânat de pisici-robot). Proprietatea de a fi un animal este una ne-elimi-nabilă.
(5) *Acesta e un şoarece, dar are forma sinuos cilindrică, mai ascuţită la extremităţi, a unei anghile.* Admiţând că cineva, fără să dea un examen de filosofia limbajului, este atât de nerod încât să enunţe în chip serios (5), cu greu vom fi de acord cu el. Face parte dintre condiţiile la care nu se poate renunţa (ne-eliminabi-le) pentru a recunoaşte un şoarece ca atare, forma lui aproape ovală, care se subţiază uşor către bot. Importanţa acestei *Gestalt*
239
(forme) e atât de mare încât pe urmă am putea face abstracţie de coadă şi chiar de labe. *Gestalt-*|*x*| şoarecelui, odată perceput, ne permite să *deducem* labele şi coada *{dacă* şoarece, *atunci* coadă).[7] Prezenţa pe jos a patru lăbuţe sau a unei cozi ne permit în schimb numai să *abducem* şoarecele care nu există. în acest caz ne comportăm ca paleontologul care dintr-o mandibulă reconstituie un craniu, dar pentru că se raportează la un TC, fie el şi ipotetic, al acelei făpturi preistorice. înseamnă a spune că, dacă face parte din TC un model 3D, el joacă un rol atât de important pentru recunoaştere şi identificare, încât nu poate fi eliminat. (6) *Acesta este un şoarece, dar e lung de optzeci de metri şi cântăreşte opt chintale.* Nimeni nu exclude ca, glumind cu ingineria genetică, această afirmaţie să poată să apară într-o zi cu putinţă de rostit. Aş spune însă că, în acest caz, vom vorbi de apariţia unei specii noi (îi vom numi şoareci$_2$ în opoziţie cu normalii şoarecij). E suficient să ne gândim la tonul diferit cu care s-ar pronunţa afirmaţia *e un şoarece în bucătărie,* după cum ne-am referi la un şoarece j sau la un şoarece$_2$. Aceasta înseamnă că din TC-ul şoarecelui fac parte dimensiuni standard care, oricât ar fi de negociabile, nu pot depăşi un anumit

prag. Rămâne celebră o întrebare a lui Searle (1979), anume de ce atunci când se intră într-un restaurant şi se cere un hamburger, nu ne aşteptăm ca chelnerul să ne servească un hamburger lung de o milă şi închis într-un cub de plastic. E curios că nu mult după formularea acestui exemplu, un lanţ de restaurante americane a elaborat un manual pentru propriii săi bucătari, în care se specificau dimensiuni, greutate, grad de coacere, cantitate de condimente cerute pentru un hamburger standard; şi asta nu pentru a-i răspunde lui Searle, ci pentru că economic şi industrial e important să se facă public conceptul standard de Hamburger. Fireşte că cea a lanţului de restaurante nu era doar elaborarea unui TC, ci şi a unui CM al termenului *hamburger:* Dar în acelaşi timp se fixau condiţiile nucleare pentru ca cineva să poată să întreţină într-un mod intersubiectiv acceptabil şi împărtăşit de toţi tipul de hamburger, dacă nu după specificări referitoare la gradul de coacere şi greutate, cel puţin în ce priveşte dimensiunile sale şi consistenţa aproximativă. Iată deci că o proprietate ca dimensiunea standard

240

apare, dacă nu neeliminabilă, cel puţin greu eliminabilă. Sigur că e mai puţin jenant să spui că există un şoarece de opt chintale decât să spui că există un şoarece care nu e un animal, dar dacă pentru a justifica prima afirmaţie trebuie să admiţi că e vorba de un şoarece fictiv, pentru a o justifica pe a doua e necesar ca minimum să postulezi o lume posibilă cu totul improbabilă, pentru care acest şoarece, dacă n-o fi *fictiv,* va fi cel puţin *ficţional* sau *prefăcut.*

(7) *Acesta e un elefant, dar nu are trompă.* Aici e nevoie să distingem între propoziţia *acesta e un elefant dar nu* mai *are trompă* (asemănătoare cu cazul şoarecelui fără coadă) şi aserţiunea că un anume animal este un elefant şi totuşi nu are trompă, ci are botul făcut în alt mod (să zicem, precum cangurul sau albatrosul). Cred că fiecare ar reacţiona susţinând că în cazul acesta nu mai e vorba de un elefant, ci de vreun alt animal. Se poate imagina că există rase de şoareci fără coadă, dar ideea unei rase de elefanţi fără trompă nu ne convinge. Acest caz este de fapt asemănător cu (5). Trompa face parte din *Gestalt-u*| caracteristic al elefantului (ca şi fildeşii; să nu mă întrebaţi de ce, dar încercaţi să desenaţi un elefant cu frumoasa lui trompă şi fără fildeşi, şi în genere ceilalţi ar trebui să-1 recunoască; dacă însă desenaţi un animal cu fildeşi dar cu botul rotund ca al marsuinului, nimeni nu va spune că aţi desenat un elefant). Cel mult putem spune că prezenţa trompei nu e suficientă ca să recunoşti un elefant,pentru că ar putea să aparţină şi mamuţilor, dar cu siguranţă absenţa ei elimină elefantul. E o proprietate *neeliminabilă.*

Acest exemplu sugerează că proprietăţile eliminabile sunt condiţii *suficiente* pentru recunoaştere (ca frecarea băţului de chibrit pentru combustie) în timp ce proprietăţile neeliminabile sunt recunoscute drept condiţii *necesare* (în sensul în care nu avem combustie în absenţa oxigenului). Diferenţa este că în fizică sau în chimie se poate clarifica experimental care condiţii sunt cu adevărat necesare, pe când în cazul nostru necesitatea acestor condiţii depinde de atâţia factori, şi perceptivi şi culturali. Pare intuitiv hotărât că un animal proiectat de natură fără trompă nu mai este cel pe care ne-am hotărât să-1 numim elefant. Şi dacă natura ar fi proiectat un rinocer fără corn? Eu cred că ar

241

trebui ca noi să-1 atribuim unei alte specii şi să-1 numim în alt fel, dacă nu de altceva, măcar pentru că ne-ar impune-o etimologia. Şi totuşi am bănuiala că am fi mai indulgenţi şi mai flexibili în chestiunea rinocerului decât în aceea a elefantului. Ce-i drept, pe când rinocerul indian *{Rhinoceros unocornis,* probabil cel pe care 1-a văzut Marco Polo are un singur corn, rinocerul african *(Diceros bicornis,* iată) are două; dar iată că Longhi pictează într-o zi un rinocer, noi toţi îl recunoaştem, şi totuşi e fără corn.

Recunoaşterea unei proprietăţi ca neeliminabilă depinde de istoria experienţelor noastre perceptive. Dungile zebrei ni se par proprietăţi neeliminabile, dar ar fi de ajuns să se fi dezvoltat în decursul evoluţiei rase de cai şi de asini cu pielea dungată, şi dungile ar deveni foarte eliminabile, pentru că ne-am fi deplasat atenţia la alte trăsături care-o caracterizează. Şi poate tot aşa s-ar întâmpla şi într-un univers în care patrupedele ar avea trompă. Ar deveni atunci neeliminabili - poate - fildeşii.
O întreagă iconografie romanescă şi cinematografică ne-a convins că o proprietate neeliminabilă pentru a recunoaşte un indian ar fi penele: şi iată că vine John Ford din *Stagecoach* care are curajul iconografic de a-i face să apară pe neaşteptate, în vârful unei înălţimi, pe Ieronim şi pe ai săi, fără pene, şi toată sala freamătă într-o aşteptare spasmodică a atacării diligentei, recunoscându-i foarte bine pe pieile roşii (într-un film în alb-negru). Am putea spune că Ford a identificat probabil alte trăsături neeliminabile care determinau în profunzime TC-ul nostru, pometii pictaţi, încruntarea impasibilă, privirea, cine ştie.[8] Totuşi a reuşit să ne convingă construind un context, (o reţea de conexiuni intertextuale şi un sistem de aşteptări capabile să redea unele trăsături fizionomice, şi poziţia pe înălţimi, şi prezenţa unui anumit tip de arme şi de veşminte) mai relevante decât prezenţa penelor. Că contextul este acela care stabileşte trăsăturile relevante, s-a spus în Eco (1979 şi 1994). Sunt de acord, deci, cu Violi (1997 9.2.1. şi 10.3.3.), când până la urmă atribuie contextelor funcţia de a selecţiona proprietăţile neeliminabile. Proprietăţile esenţiale devin deci acelea pe care nu-i nevoie să nu le mai cunoşti dacă, într-un anume context, vrei să menţii deschis
242
discursul, şi care pot fi negate numai cu preţul de a reface semnificatul termenilor pe care-i folosim.
Uneori contextul poate fi comun unei epoci şi unei culturi, şi numai în astfel de cazuri apar ca neeliminabile proprietăţile dic-ţionariale, ce trimit la modul în care cultura respectivă a clasificat obiectele pe care le cunoaşte. Dar şi în astfel de cazuri lucrurile se petrec într-un mod adesea complex, şi cu multe lovituri de teatru. Lucrul ne este din nou confirmat de ceea ce cititorul aştepta deja de mult timp, şi anume de adevărata poveste a ornitorincului.

4.5. Adevărata poveste a ornitorincului[9]

4.5.1. 'Watermole' sau 'duckbilled platpus'

în 1798 un naturalist pe nume Dobson trimite la British Museum pielea împăiată a unui mic animal pe care coloniştii australieni obişnuiau să-1 numească *watermole,* sau *duckbilled platpus.* Dintr-o ştire furnizată de Collins în 1802,[10] un animal asemănător fusese găsit în noiembrie 1797 pe malurile unui lac nu departe de Hawkesbury: era mare cât o cârtiţă, cu ochii mici, labele din faţă prezentau patru gheare şi erau unite de o membrană, mai mare decât aceea care unea ghearele labelor posterioare. Avea coadă, cioc ca de raţă, înota cu labele, pe care le folosea şi ca să-şi sape vizuina. Era cu siguranţă de soi amfibiu. Textul lui Collins adaugă un desen, foarte imprecis: animalul pare mai degrabă o focă, un balenopter, sau un delfin, ca şi cum, ştiindu-se că înota, i-ar fi fost aplicat la prima vedere TC-ul generic al unui animal marin. Sau poate că sursa este alta. După cum povesteşte Gould (1991: 19) în 1793 căpitanul Bligh (tocmai cel din *Bounty)* în cursul unei călătorii în Australia descoperise (şi mâncase cu poftă, ca friptură) o echidnă. Acum ştim că echidna e fratele geamăn al ornitorincului, cu care împarte privilegiul de a fi un MONOTREM. Bligh o desenează, cu multă grijă, desenul va fi publicat în 1802, şi seamănă foarte mult cu ornitorincul lui Collins. Dacă Collins o fi văzut desenul lui
243
Bligh, nu ştiu, dar dacă nu l-o fi văzut, cu atât mai bine: s-ar trage concluzia de aici că amândoi desenatorii au surprins, în două animale diferite, nişte trăsături

generice comune, în dauna trăsăturilor specifice (ornitorincul lui Collins n-are un cioc prea credibil şi pare adaptat să mănânce furnici, ca echidna).
Să ne întoarcem la ornitorincul împăiat, care soseşte la Londra şi este descris în 1799 de George Shaw ca *Platypus anati-nus.*[n] Shaw (care, de altfel, poate examina numai pielea, nu şi organele interne) dă semne diferite de uimire şi perplexitate: animalul îl face să se gândească imediat la ciocul unei raţe lipit *(engrafted)* pe capul unui patruped. Termenul nu e ales la întâmplare. Pielea sosea după o navigare în Oceanul Indian şi se cunoşteau în epocă taxidermişti chinezi diabolici, pricepuţi în a altoi, de exemplu, o coadă de peşte la trupuri de maimuţă, ca să creeze monştri sirenoizi. Shaw are prin urmare dreptate să se îndoiască la prima privire că e vorba de „un preparat înşelător făcut cu mijloace artificiale", dar pe urmă, admite că n-a reuşit să identifice nici un semn de păcăleală. Totuşi reacţia lui e interesantă: animalul e necunoscut, nu are mijloace de a-1 recunoaşte, şi ar prefera să creadă că nu există. Insă fiindcă e om de ştiinţă, merge înainte. Şi deîndată oscilează de la început între Dicţionar şi Enciclopedie.
Pentru a înţelege ceea ce vede, caută imediat să-i găsească o clasificare: platypus-ul i se pare un *genus* nou şi singular care, în organizarea linneană a PATRUPEDELOR, ar trebui să fie pus în ordinul BRUTA, şi ar trebui să stea alături de ordinul MYRME-COPHAGA. Dar îndată după aceea trece .de la categorii la proprietăţi, şi descrie forma corpului, blana, coada, ciocul, pintenul, culoare, mărime (13 degete), labe, mandibulă, nări; nu găseşte dinţi, observă că limba lipseşte la exemplarul său, vede ceva care par a fi ochi, dar prea mici şi acoperiţi cu păr ca să poată permite o vedere bună, motiv pentru care crede că sunt ca cei ai cârtiţei. Spune că ar trebui să fie adaptat la viaţa acvatică şi avansează ipoteza că se hrăneşte cu animale şi plante de apă. II citează pe Buffon: orice lucru care e cu putinţă să fie produs de Natură, a fost de fapt produs.
244
Shaw reia descrierea în 1800[12] reînnoind dubii şi ezitări, neîndrăznind să admită animalul printre PATRUPEDE. Spune că are cunoştinţă de alte două exemplare trimise de guvernatorul din New Holland, Hunter, lui Joseph Banks, care ar fi risipit orice urmă de îndoială. Aceste exemplare (şi se pare că Hunter a trimis unul şi la Literary and Philosophical Society din Newcastle) sunt descrise mai târziu de Bewick într-un Addendum la cea de a patra ediţie din a sa *General History ofQuadrupeds* ca un animal *sui generis* cu o triplă natură, a unui peşte, a unei păsări şi a unui patruped... Bewick afirmă că n-ar trebui să se încerce să fie inclus potrivit modurilor de clasificare în vigoare, ci să se mulţumească oricine să-i facă descrierea acestor curioase animale aşa cum au fost ele înzestrate. Deşi după aceea urmează o imagine cu titlul „Un animal amfibiu", vedem că Bewick refuză să-1 clasifice ca PEŞTE, PASĂRE sau PATRUPED, dar identifică trăsături morfologice de peşte, pasăre şi patruped.
în sfârşit, sosesc exemplare complete, cu organe interne, puse în spirt. Dar tot în 1800 germanul Blumenbach primeşte unul tot împăiat (va avea două exemplare puse în spirt numai în anul următor) şi-1 numeşte *Ornythorincus paradoxus.* Alegerea adjectivului e curioasă, nu corespunde uzului taxonomic, şi ne spune că Blumenbach caută să categorisească ceva ca necategorizabil. După el va prevala numele de *Ornythorincus anatinus* (şi să se observe că numele e dicţionăresc, dar depinde de o descriere enciclopedică, deoarece înseamnă „cu bot de pasăre asemănător unei raţe").
în 1802 exemplarele păstrate în spirt (mascul şi femelă) văzute şi de Blumenbach, sunt descrise de Home, care povesteşte şi faptul că animalul nu înoată la suprafaţă, ci iese în plută ca să respire, ca broasca ţestoasă. Deoarece are în faţă un patruped păros, Home se gândeşte imediat la un MAMIFER. Dar un

mamifer trebuie să aibă glande mamare cu sfârcuri. Ori, nu numai că ornitorincul femelă nu prezintă aceste proprietăţi, dar oviductul în loc să formeze un ovar se deschide într-o cloacă ca la PĂSĂRI şi la REPTILE, iar această cloacă serveşte de canal urinar, de rect şi pentru scopuri reproducătoare. Home e un anatomist, nu un taxonom, şi deci nu se îngrijeşte prea mult să clasifice, mărgi-
245
nindu-se să descrie ceea ce vede. Totuşi, analogia cu organele reproducătoare ale PĂSĂRILOR şi ale REPTILELOR nu poate să nu-1 facă să se gândească că ornitorincul este un OVIPAR sau poate numai ovipar (după cum ştim acum, el e ovipar, dar nu e un OVIPAR) şi hotărăşte că ar putea fi ovi-vivipar: ouăle se formează în trupul matern, dar apoi se dizolvă. în această ipoteză Home va fi urmat de anatomistul Richard Owen, dar în 1819 va înclina pentru viviparitate (şi în general această ipoteză se prezintă ori de câte ori reflectăm asupra unui animal cu blană care se naşte dintr-un ou).
Home găseşte şi faptul că ornitorincul seamănă cu echidna, deja descrisă de Shaw în 1792. Dar două animale asemănătoare ar trebui să trimită la un gen comun, şi presupune că ar putea fi cel al lui *Ornythorinchus Hystrix.* Pentru rest, se opreşte asupra pintenului de pe picioarele posterioare ale masculului, asupra ciocului lucios şi a restului acoperit de peri, asupra limbii rugoase care ţine loc de dinţi, asupra penisului potrivit pentru trecerea seminţei, din orificiul exterior subîmpărţit în diferite deschideri, aşa încât să distribuie sămânţa pe o suprafaţă amplă etc. La sfârşit vorbeşte de „un trib" cu siguranţă înrudit cu PĂSĂRILE şi cu AMFIBIILE, avansând, înainte de Darwin, o idee foarte apropiată de aceea de raport evoluţionist.

4.5.2. Mamele fără sfârcuri

Proto-evoluţionist, iată că în 1803 Etienne Geoffroy de Saint-Hilaire creează categoria MONOTREMELOR (şi de data aceasta termenul exprimă o proprietate: „cu un singur orificiu"). Nu ştie încă unde să le plaseze, însă acceptă că sunt ovipare. în 1809 Lamarck creează o nouă clasă, PROTOTHERIA, hotărând că nu sunt MAMIFERE pentru că nu au glande mamare şi sunt probabil ovipare, nu sunt PĂSĂRI, pentru că nu au aripi, şi nu sunt REPTILE pentru că au o inimă cu patru cavităţi.[13] Dacă o clasă ar defini o esenţă, am avea două cazuri frumoase de nominalism pur. Dar în acest caz nevoia de a categorisi dezlănţuie fantezia oamenilor de ştiinţă: în 1811 flliger vorbeşte de REPTANTIA, intermediare între
246
REPTILE şi MAMIFERE, în 1812 Blainville vorbeşte de MAMIFERE din ordinul ORNITODELPHIA.
E clar că în funcţie de proprietăţi animalul poate fi atribuit uneia sau alteia dintre clase, şi cineva o fi observat că un nou-născut cu cioc nu poate să sugă lapte, şi deci trebuia să uite de MAMIFERE. Dar faptul e că şi o ipoteză asupra clasei te poate împinge să cauţi sau să neglijezi anumite proprietăţi, sau de-a dreptul să le cunoşti greşit.
A se vedea chestiunea glandelor mamare, care sunt descoperite în 1824 de anatomistul german Meckel. Sunt foarte mari, practic acoperă tot corpul de la membrele anterioare până la cele posterioare, dar nu sunt vizibile decât în perioada alăptării pentru că după aceea se reduc, iar asta explică de ce nu fuseseră identificate.
Un animal cu mamele e un MAMIFER? Da, dacă ar avea şi sfârcuri, dar ornitorincul femelă nu are, ca să nu mai vorbim de mascul. Are în schimb pe suprafaţa glandelor un fel de pori, ca şi cum ar fi glande sudoripare, din care secretă lapte. Astăzi ştim că este aşa şi că nou-născutul capătă lapte lingându-1, dar Saint-Hilaire nu era cu totul greşit când refuza să recunoască în acele organe nişte mamele, şi datorită faptului că era ferm convins că MONOTREMELE

erau OVIPARE şi deci nu puteau să fie MAMIFERE. Deci că considera glandele văzute de Meckel ca ceva asemănător glandelor laterale ale şoarecelui cu bot ascuţit *(Sorex araneus),* care secretă o substanţă pentru a-şi atrage partenerul în perioada împerecherii. Poate că erau glande care secretă un parfum, sau poate o substanţă care face blana impermeabilă la apă, sau poate că aşa-zisele glande mamare ale marsuinilor şi ale balenelor, care nu secretă lapte, ci mucus (dar imediat ce a fost avansată această ipoteză se descoperă un marsuin în sezonul de alăptare, şi se vede că secretă lapte). Meckel extrage o substanţă asemănătoare laptelui din glande, şi Saint-Hilaire zice că nu e lapte, ci mucus care se încheagă în apă şi serveşte de hrană puilor.
Dar Owen, susţinător al ipotezei ovi-vivipare, suspendă secreţia aceea în alcool şi obţine ceva care pare lapte, şi nu mucus. Saint-Hilaire nu cedează. Aparatul reproducător e cel al unui animal OVIPAR, un animal OVIPAR nu poate decât să producă un
247
ou, un animal născut dintr-un ou nu este alăptat. în 1829, dat fiind că MONOTREMELE nu pot să fie MAMIFERE, nu sunt păsări pentru că nu au nici aripi, nici pene, nu sunt REPTILE pentru că sunt cu sânge cald, cu plămânii înveliţi într-o pleură şi împărţiţi de abdomen printr-o diafragmă, nu pot să fie nici PEŞTI, Saint-Hilaire hotărăşte că trebuie să inventeze pentru ele o a cincea clasă de VERTEBRATE (a se observa că în epocă AMFIBIILE nu constituiau încă o clasă aparte şi erau clasificate normal printre
REPTILE).
Făcând aceasta, Saint-Hilaire se revendică de la un principiu care mi se pare foarte important. Taxonomiile, zice el, nu sunt doar moduri de a ordona, sunt călăuze în acţiune. Dacă se pun MONOTREMELE printre MAMIFERE, se consideră rezolvată chestiunea, în timp ce dacă se pun aparte, suntem constrânşi să ne ducem să căutăm noi proprietăţi. într-un anume sens Saint-Hilaire propune să se creeze un *genus* „deschis", ca să nu se înregimenteze greşit obiectul necunoscut, un tip care trebuie să conteze ca stimul pentru conjecturi. Şi de aceea rămâne cu încăpăţânare în aşteptarea acelor ouă încă nedescoperite, dar care într-o zi sau alta vor trebui să-şi facă apariţia.

4.5.3. In căutarea oului pierdut

După câte ştim acum, Saint-Hilaire pierde bătălia mamelelor (şi deci ornitorincul va fi un MAMIFER, chiar dacă nu stă prea comod doar în compania echidnei, pe strapontina laterală a MONOTREMELOR), dar câştigă bătălia ouălor.
Asupra ouălor face menţiune încă din 1817 John James on scriindu-i de la Sydney. Data nu e sigură, dar în 1824 Saint-Hilaire o ia drept sigură. Nu e uşor să vezi un ornitorinc în timp ce depune ouă (se presupune că o face cu oarecare discreţie, în adâncimile unei vizuini inaccesibile unui explorator uman) şi atunci te încrezi în cei ce trebuie să ştie mai multe, în băştinaşi. Patrick Hill scrie în 1822: „Cookoogong, un indigen, şef al tribului Boorah-Boorah, zice că ei ştiu foarte bine că acest animal depune două ouă, de format, culoare şi formă ca cele de găină".
248
Ştim acum că ouăle sunt foarte mici, o treime de deget: ori Coocoogong se înşeală asupra dimensiunii, ori se exprimă în engleză, ori Hill nu-i înţelege limba. Nu-i exclus nici ca şeful indigen să mintă, ca să-i facă plăcere exploratorului.
în 1829, Saint-Hilaire primeşte alte ştiri: cineva a văzut ouăle, depozitate într-o groapă în nisip, de data asta de formatul celor de zburătoare, sau ca de şarpe sau şopârlă. De altfel, este trimis un desen, şi deci informatorii trebuie să le fi văzut cu adevărat. Din nefericire se crede astăzi că trebuie să fi fost ouăle unei broaşte ţestoase, *Chelodina Longicollis.* Pe de altă parte, Saint-Hilaire consideră

că ouă de formatul acela nu pot trece prin inelul pelvic al unui platipus feminin - şi deci are dreptate prin eroare, dat fiindcă nu ţine cont că fuseseră găsite în nisip, probabil într-o fază avansată de dezvoltare.
în 1831 locotenentul Maule a deschis nişte vizuini şi a găsit coji de ouă. Adversarii oviparităţii spun că sunt excremente, acoperite de săruri urinare aşa cum se întâmplă pentru păsări, dat fiind că atât urina, cât şi fecalele sunt expulzate din acelaşi orificiu. în 1834 doctorul George Bennett, pro-vivipar, reuşeşte să-i facă să se contrazică pe informatorii indigeni care vorbesc de ouă: desenează un ou oval şi aceia îi spun că e un ou de Mullagong, apoi desenează unul rotund, şi aceia repetă că e un *cabango* (ou) de Mullagong. Pe urmă însă spun că puiul se rostogoleşte „tumble down" adică lunecă în jos. Nu se rostogoleşte dintr-un ou, ci din pântecele matern. Bennett admite că indigenii nu ştiu să se exprime bine în engleză, cine ştie ce i-a întrebat şi ce i-au răspuns ei, cine ştie cum erau ovalele lui şi cercurile lui, cine ştie ce *gavagai...*
în 1865, Richard Owen (partidul anti-ouă) primeşte o scrisoare de la un anume Nicholson expediată în septembrie 1864 care spune că cu zece luni mai înainte a fost capturată o femelă şi dată la Gold-receiver-ul districtului. Acesta o pusese în cuşcă, şi în dimineaţa de după aceea găsise două ouă, de data asta de măsura celor de cioară, moi şi fără coajă de calcar. Nicholson zice că le-a văzut, dar că la două zile după aceea cineva le-a aruncat şi a omorât animalul (găsindu-i în burtă multe din cele pe care informatorii săi le numeau „ouă" - dar poate că erau ovule). O scri-

soare ulterioară a Gold-receiver-ului pare să confirme faptul. Owen publică cele două scrisori dar se întreabă ce anume conţineau cele două ouă presupuse. Dacă ar fi fost deschise şi s-ar fi văzut un embrion sau măcar un gălbenuş, dacă ar fi fost puse într-o sticlă cu alcool.... Dar, vai! nu se ştie nimic. Burrell (1927: 44) trebuie să-i dea dreptate lui Owen, care se poartă ca un învăţat prudent; de altfel observă că ouăle nu puteau să fi avut formatul celor al oricărei zburătoare ce poate fi definită o cioară, şi avansează bănuiala că fusese vorba de gluma vreunui zănatic care introdusese în cuşcă ouă de pasăre.
Sfârşitul controversei, MONOTREMELE SUNT MAMIFERE şi ovipare.

4.6. Tocmeli

4.6.1. Optzeci de ani de negocieri

Care-i morala povestirii? In primă instanţă am putea spune că e vorba de un splendid exemplu despre felul cum enunţuri observative pot fi emise numai în lumina unui cadru conceptual sau a unei teorii care să le dea un sens, sau că prima încercare de a înţelege ceea ce se vede este de a încadra experienţa într-un sistem categorial precedent (ca şi în cazul lui Marco Polo şi al rinocerilor). Dar în acelaşi timp ar trebui spus că, la fel ca şi în cazul lui Marco Polo, observaţiile pun în criza sistemul categorial, şi atunci se caută să se readapteze cadrul. Şi aşa se continuă în paralel, reajustând cadrul categorial în funcţie de noi enunţuri observative şi recunoscând ca adevărate enunţurile observative în funcţie de cadrul categorial acceptat. Pe măsură ce se categoriseşte, se aşteaptă să se identifice noi proprietăţi (desigur, în formă de enciclopedie dezordonată); pe măsură ce se găsesc proprietăţi, se încearcă o reaşezare a cadrului categorial. Dar orice ipoteză despre cadrul categorial de acceptat influenţează modul de a efectua şi a recunoaşte ca valabile enunţurile observative (de aceea, cine-1 vrea pe ornitorinc mamifer nu caută ouăle sau refuză să le recunoască atunci când intră în scenă, în

timp ce acei care-1 vor ovipar caută să nu cunoască nici mamelele, nici laptele). Aceasta e dialectica cogniţiei şi a cunoaşterii, sau altfel spus, a cunoaşterii şi a ştiinţei.

Dar e suficientă concluzia aceasta? De fapt cineva a demonstrat până la urmă că existau şi mamelele şi ouăle. Am putea spune că şi într-iyi caz şi în celălalt a ieşit învingătoare o teorie, obligându-i pe cercetătorii din domeniu să caute ceva pe care teoria îl voia să existe, şi că dacă ar fi prevalat un consorţiu academic asupra altuia (pentru că aşa este şi mecanismul confruntării între teorii) poate nu s-ar mai fi văzut ori mamelele, ori ouăle. Dar fapt este că până la urmă s-au văzut şi mamelele şi ouăle, aşa că astăzi apare dificil de negat că ornitorincul alăptează puii şi pe deasupra depune şi ouă.
Povestea ornitorincului ar fi deci bună să demonstreze ca în ultimă instanţă faptele au câştig de cauză asupra teoriilor (şi că, aşa cum voia Peirce, Făclia Adevărului în orice caz merge înainte, din mână în mână, în ciuda dificultăţilor). Dar, potrivit celor citite în literatura legată de acest subiect, încă nu s-au terminat de descoperit multe şi nebănuite proprietăţi ale ornitorincului, şi s-ar putea spune că aceasta se întâmplă pentru că teoria învingătoare 1-a voit printre mamifere. Peirce ne-ar linişti: trebuie aşteptat, şi până la urmă Comunitatea va găsi o cale de consens.
Amintim totuşi hotărârea lui Shaw, 1799: poate că s-ar putea încerca să se plaseze imediat animalul necunoscut în vreo clasă, dar pentru moment să descriem ce vedem. Şi ceea ce naturaliştii au aflat despre ornitorinc, înainte chiar de a hotărî în ce clasă să-1 înscrie şi, observăm noi, pe măsură ce se disputau în privinţa lui, era că era un lucru ciudat, desigur un animal, care putea fi recunoscut după anumite instrucţiuni pentru identificarea lui (cioc, coadă de castor, labe palmate etc).
Naturaliştii, timp de mai bine de optzeci de ani, nu au căzut de acord cu nimic, afară de faptul că vorbeau de jivina aceea, făcută aşa şi aşa, căreia încet, încet, i se recunoşteau exemplarele. Jivina aceea putea să fie sau să nu fie un MAMIFER, O PASĂRE, O REPTILĂ, fără ca altminteri să înceteze să fie acea blestemată jivină care, aşa cum observase Lesson în 1839, se

punea de-a curmezişul metodei taxonomice ca să-i dovedească uşurătatea.
Povestea ornitorincului este povestea unei lungi *negocieri,* şi în sensul acesta e exemplară. Dar exista o bază în negociere, şi era aceea că omitorincul apărea asemănător cu un castor, cu o raţă, cu o cârtiţă, dar nu cu o pisică, cu un elefant sau cu un struţ. Dacă-i nevoie să ne oprim în faza evidenţei că ar fi o componentă iconică a percepţiei, povestea ornitorincului ne-o spune. Oricine l-ar vedea, sau ar vedea un desen al lui, sau un exemplar împăiat sau în spirt, s-ar referi la un TC comun.
Au fost optzeci de ani Şi mai bine de negocieri, dar lucrurile negociate se învârteau mereu în jurul unor rezistenţe şi linii de tendinţă ale *continuului,* şi prezenţei acestor rezistenţe i se datora hotărârea, desigur contractuală, de a recunoaşte că anumite trăsături nu se puteau nega. La început, şi pentru câteva decenii, de la ornitorinc erau dispuşi să şteargă totul, că ar fi MAMIFER sau OVIPAR, că ar avea sau n-ar avea mamele, dar desigur nu şi proprietatea de a fi animalul acela făcut într-un anume fel pe care cineva îl descoperise în Australia. Şi toţi ştiau, în timp ce se certau, că se ţineau în preajma aceluiaşi TC. Variau propunerile asupra CM-ului, dar rămânea la baza contractării un CN.
Că ciocul acela era neeliminabil (asta şi mai ales pentru că n-ar fi trebuit să fie), e relevat de numele cu care animalul a fost indicat, fie de către limbajul comun, cât şi de cel ştiinţific, în cursul disputei, şi încă de la începuturi: *Duckbilled Platypus, Schnabeltier, Ornitorinc.*

4.6.2. Hjelmslev 'vs' Peirce

Mult timp m-am temut că abordarea semiotică din *Tratat* suferea de sincretism. Ce voia să spună a căuta, cum am făcut eu, să pui la un loc perspectiva structuralistă a lui Hjelmslev şi semiotica cognitivo-interpretativă a lui Peirce?

Primul ne arată cum anume competenţa noastră semantică (şi deci conceptuală) este de tip categorial, bazată pe o segmentare a *continuum-ului* în virtutea căreia forma conţinutului se prezintă structurată în
252
formă de opoziţii şi diferenţe. Se distinge o oaie de un cal prin prezenţa sau absenţa anumitor mărci dicţionariale, ca OVIN şi EQUIN, şi se lasă să se înţeleagă că această organizare a conţinutului impune o viziune asupra lumii.
Dar o atare organizare a conţinutului ori ia aceste mărci ca primitive ce nu mai sunt ulterior interpretabile (şi atunci nu ne spune care sunt proprietăţile unui equin sau ale unei ovine), ori cere ca şi aceste componente să fie la rândul lor interpretate. însă, vai!, atunci când se intră în faza interpretării, rigida organizare structurală se dizolvă în reţeaua proprietăţilor enciclopedice, dispuse pe firul potenţial infinit al semiozei nelimitate. Cum e posibil ca cele două perspective să poată coexista?
Rezultatul reflecţiilor pe care le precedă este că ele *trebuie* să coexiste, pentru că voind să alegi una singură nu se poate da cont de modul nostru de a cunoaşte şi de a exprima ceea ce cunoaştem. E indispensabil să le facem să coexiste pe planul teoretic deoarece, pe planul experienţelor noastre cognitive efectiv procedăm în aşa fel încât să dăm - dacă expresia n-ar fi să apară prea reductivă - o lovitură cercului şi o lovitură butoiului. Instabilul echilibru al acestei coexistenţe nu este (teoretic) sincretic pentru că pe acest echilibru fericit de instabil se desfăşoară cunoaşterea noastră.
Şi iată că prin aceasta momentul categorial şi cel observativ nu se opun ca moduri inconciliabile de cunoaştere, şi nici nu ajung să fie juxtapuse prin sincretism: sunt două moduri complementare de a considera competenţa noastră tocmai pentru că, cel puţin în momentul „auroral" al cunoaşterii (atunci când Obiectul Dinamic este *terminus a quo),* se implică reciproc.
Am în vedere acum o posibilă obiecţie. Pentru ce să se înţeleagă acele *taxa* ca produse culturale (dat fiind că în fond tind să rezume clase de enunţuri observative: MAMIFERELE sunt numite ca atare pentru că *de fapt* îşi alăptează puii), definite în interiorul unui sistem al conţinutului, şi să fie văzute în schimb ca date observative prezenţa sau absenţa de mamele şi depunerea ouălor? Ca şi cum a recunoaşte ceva ca un ou, şi nu ca un ovul, sau a hotărî dacă ceva este lapte sau mucus n-ar depinde şi ele tot de un sistem structurat de concepte, în interiorul căruia ,numai,
253
ceva este sau nu este ou? Nu s-a dat oare de fapt în sfera semanticii structurale analiza opoziţională de proprietăţi, cum ar fi tare-moale, pentru a distinge un scaun de un fotoliu?
E din cauză că constituirea unui sistem de *taxa* se bazează tocmai pe capacitatea abstractivă de a grupa cât mai multe posibil după clasificări foarte cuprinzătoare (şi tocmai de aceea se dovedeşte extrem de greu la nivel de experienţă *folk* să hotărăşti că o girafă şi o balenă sunt amândouă mamifere), pe când nici o semantică structurală n-a reuşit niciodată să alcătuiască un sistem de opoziţii total, care să dea cont de toată cunoaşterea noastră şi de toate utilizările limbajului, în interiorul căruia să-şi găsească un loc precis oul şi coloana vertebrală, parfumul de violete şi căţărarea. Dimpotrivă, ne-am mărginit, permanent cu titlu exemplificator, la domenii destul de restrânse, exact cum sunt cele ale mobilelor pentru a şedea, sau relaţiile de rudenie. Asta nu exclude ca să se poată construi într-o bună zi (în teorie) sistemul global al conţinutului (sau ca el să existe în mintea divină), ci ne spune (tocmai pentru că, aşa cum spunea Kant, conceptele empirice nu pot niciodată să-şi epuizeze toate determinările lor) doar aceea că noi nu putem decât să procedăm prin aranjamente provizorii şi corectări ulterioare.

Până şi enunţul observativ *acesta este un ou* depinde de convenţii culturale, dar, chiar dacă şi ou şi mamifer sunt amândouă concepte ce iau naştere dintr-o segmentare culturală a conţinutului, şi chiar dacă însuşi conceptul de mamifer ţine cont de datele de experienţă, diferită este proximitatea dintre construirea conceptului şi experienţa perceptivă (şi pe asta se bazează diferenţa dintre CN şi CM).
Când se spune că pentru a hotărî dacă un animal este un MAMIFER trebuie să se recurgă la un sistem de convenţii culturale (sau, aşa cum s-a văzut, să se reconstruiască), în timp ce pentru a decide dacă ceva e un ou ne încredinţăm intuitiv percepţiei şi cunoaşterii elementare a limbajului pe care-1 folosim, se spune ceva care merge dincolo de evidenţa intuitivă. Sigur că dacă cineva nu a fost antrenat să aplice cuvântul *ou* unui anumit TC (care deja priveşte forma, prezenţa de albuş şi gălbenuş, presupunerea că din obiectul acela, dacă-i clocit exact cât trebuie, ar
254
putea sau ar fi putut să ia naştere o fiinţă vie), nu va exista acord în ce priveşte recunoaşterea unui ou. Deci şi consensul perceptiv ia naştere totdeauna dintr-un acord cultural preliminar, oricât de vag sau *de folk* ar fi el.[14] şi aceasta confirmă ceea ce încercam să spun puţin mai sus, că în procesul cunoaşterii momentul structural şi momentul interpretativ alternează şi se completează pas cu pas unul pe celălalt. Cu toate acestea nu se poate nega că în definirea ca atare a unui ou prevalează mărturia simţurilor, în timp ce pentru definirea ca atare a unui mamifer prevalează cunoaşterea clasificărilor şi acordul nostru în ce priveşte un anumit sistem taxonomic.
Când însă ne hotărâm să ne rafinăm judecăţile perceptive, şi ne certăm în privinţa faptului dacă ceva este mucus sau lapte, va trebui să tratăm şi experienţa perceptivă în termeni culturali şi să decidem pe baza căror criterii şi clasificări chimice se deosebeşte laptele de mucus. Dar, încă o dată, avem mărturia unei oscilări şi a unei complementarităţi constante a celor două moduri ale noastre de a înţelege lumea. La un moment dat chiar şi TC-ul obişnuit care i-ar fi permis lui Saint-Hilaire să recunoască ceva drept lapte a trebuit să cedeze locul unui CM deja împletit din opoziţii structurate, pe baza căruia a fost musai să le dea dreptate lui Meckel şi lui Owen.

4.6.3. Unde se află 'continuum-uV amorf?

Toate acestea ne readuc la opoziţia dintre presiunea sistematică, sau *holistică,* a unui sistem de propoziţii, şi posibilitatea de *enunţuri observative* dependente de experienţa perceptivă.
A postula o semioză perceptivă ar trebui să repropună fractura dintre cei care consideră că noi punem în formă un *conti-nuum* amorf, şi că această formă este un *construct* cultural, şi cei care consideră, dimpotrivă, că ceea ce noi cunoaştem din mediu este determinat de caracteristici ale mediului însuşi, din care prelevăm informaţia *demnă de atenţie* pe care el ne-o oferă din proprie iniţiativă.

255
Pare evident că până şi un enunţ observativ ca *acum plouă* nu poate fi înţeles, şi judecat ca adevărat sau fals, decât în interiorul unui sistem de convenţii lingvistice pe baza cărora distingem semnificatul lui *ploaie* de cel al lui *ceaţă* sau *rouă,* şi că, deci, conceptul de „ploaie" depinde nu numai de unele convenţii lexicale, ci de un sistem coerent de propoziţii privind fenomenele atmosferice. Pentru a relua o formulă pe care Putnam o atribuie lui West Churchman, care o atribuia lui A.E. Singer jr. şi care, la rândul său, o înţelegea ca pe o rezumare eficace a gândirii lui James (Putnam 1992: 20), „cunoaşterea faptelor presupune cunoaşterea teoriilor, cunoaşterea teoriilor presupune cunoaşterea faptelor".

Totuşi semnificatul lui *ploaie* nu depinde de noţiunea chimică de apă, altfel cei inculţi n-ar putea afirma că plouă, şi fiecare dintre noi ar afirma acest lucru în mod fals în caz de „ploi acide" în care numai Dumnezeu ştie ce mai cade din cer. în acelaşi fel, pentru a observa că e soare, sau că e lună plină, desigur că trebuie să împărtăşim un soi de segmentare, fie ea şi ingenuă, a *continuum-ului* astronomic, dar nu e indispensabil să cunoaştem diferenţa astrofizica dintre stea şi planetă.
O segmentare ingenuă a *continuum-ului* poate supravieţui şi în interiorul unui sistem de noţiuni interconexe care în fapt o neagă: de aceea noi afirmăm liniştiţi că soarele s-a înălţat, când în lumina sistemului de noţiuni pe care se bazează însăşi cunoaşterea noastră ar trebui să ştim că soarele nu se mişcă.
Să încercăm să ne imaginăm o dispută ideală între Galileu, unul dintre adversarii săi ptolemeici, un adept la unei teorii de compromis ca Ticho Brahe, Kepler şi Newton. Cred că nu-i nevoie de cine ştie ce fantezie ca să-ţi închipui că toţi interlocutorii cădeau de acord asupra faptului că în momentul acela se vedeau soarele sau luna pe cer, că amândouă păreau de formă circulară şi nu pătrată, şi că luminau peste Arcetri ceva pe care toţi îi recunoşteau ca arbori. Şi totuşi în interiorul diferitelor sisteme de propoziţii, mişcare, distanţe, funcţii ale soarelui şi ale lunii, noţiuni ca masă, epiciclu şi deferent, gravitate sau gravitaţie, nu numai că dobândeau valoare diferită, dar puteau de-a dreptul să fie recunoscute sau negate. Totuşi, chiar dacă între-

ţineau fiecare dintre ei un cadru de referinţă conceptualmente diferit, toţi percepeau în acelaşi fel unele obiecte şi fenomene.
Pentru Galileu mişcarea soarelui era aparentă şi pentru adversarul său era reală. Dar această deosebire era relevantă faţă de un sistem coerent de propoziţii despre univers, nu faţă de enunţul observativ asupra căruia ambii erau de acord.
E o deosebire să spunem dacă toţi percepem o eclipsă lunară sau să spunem că mişcarea corpurilor cereşti este aceea care care produce perceperea eclipsei. Prima problemă priveşte modul în care se formează o judecată perceptivă (care, oricât ar fi de dependentă de structura aparatului nostru cognitiv, trebuie totuşi să dea cont de multiplicitatea senzaţiei), pe când cea de a doua priveşte un sistem de propoziţii (pentru Kant, un sistem de judecăţi de experienţă), care sigur că se resimte de raporturi structurale interne. Când se vorbeşte de holism se înţelege solidaritatea unui sistem de propoziţii; când însă se vorbeşte de percepţie, chiar dacă se poate avansa ipoteza că ea este influenţată de un sistem de propoziţii ce creează o serie de aşteptări, se vorbeşte de *enunţuri observative* ce trebuie într-un fel să dea seamă de ceea ce mediul ne propune în mod nemijlocit.
Ştiu foarte bine că a susţine că există enunţuri observative independente de un sistem general de propoziţii a fost indicat de Davidson ca fiind a treia dogmă a empirismului; dar nu se poate renunţa la evidenţa faptului că e mai uşor să negociezi (în timp foarte scurt) acordul nostru faţă de enunţul *fii atent că aici e o treaptă* decât cel faţă de enunţarea celei de a doua legi a termodinamicii. Iar diferenţa este că în cazul primului enunţ eu controlez imediat pe baze perceptive (cel al treptei e un „concept empiric"). Astfel în povestea relatată în 3.5.1. Gabriel şi Belfa-gor puteau avea noţiuni destul de diferite despre virtute, dar amândoi erau în stare să distingă deosebirea sexuală dintre Iosif şi Măria.
Prin urmare, chiar dacă se admite că fiece sistem cultural şi fiece sistem lingvistic pe care se sprijină acesta segmentează *continuum-u*| experienţei într-un mod propriu (Davidson ar vorbi de „schemă conceptuală"), aceasta nu înseamnă că *continuum-ul* organizat de sisteme de propoziţii nu ni se oferă deja după nişte

257
linii de rezistenţă care prevăd nişte directive pentru o percepţie intersubiectiv omogenă, chiar şi între subiecţi ce se raportează la sisteme diferite de propoziţii. Segmentarea *continuum-ulm* realizată de un sistem de propoziţii şi de categorii, într-un fel ţine cont de faptul că acel continuum nu mai e cu totul amorf, sau, dacă e *amorf din punct de vedere propoziţional,* nu este totuşi cu totul *haotic din punct de vedere perceptiv,* pentru că în el au fost deja decupate nişte obiecte interpretate şi constituite ca atare la nivel perceptiv: ca şi cum *continuum-ul* în care un sistem de propoziţii decupează propriile configurări ar fi fost deja desţelenit de o semioză „sălbatică" şi încă nesistematică. înainte de a hotărî că soarele e un astru, sau o planetă, sau un corp imaterial, care se învârteşte în jurul pământului sau stă în centrul orbitei planetei noastre, a existat perceperea unui corp luminos de formă circulară care se mişcă pe cer, şi acest obiect i-a fost familiar şi strămoşului nostru îndepărtat care încă nu elaborase probabil nici măcar un nume pentru a-1 desemna.[15]

4.6.4. Vanville

Toate acestea impun câteva reflecţii asupra conceptului de adevăr. Există deosebire între a spune că e adevărat că ceva este un ou şi că e adevărat că ceva este un mamifer? Sau între a spune că e adevărat că ceva este un munte şi a spune că e adevărat că ceva ete un MUNTE? Dacă n-ar exista oscilarea continuă despre care am vorbit, între organizare structurală şi interpretări în termeni de experienţă, răspunsul ar fi uşorde dat: a spune că ceva este un MAMIFER sau un MUNTE poate fi adevărat numai în interiorul unui limbaj L, în timp ce a spune că ceva e un ou sau un munte e adevărat în termeni de experienţă. Şi totuşi noi am văzut că nici pentru a recunoaşte un ou nu ne putem sustrage constrângerilor puse de un limbaj L., acelaşi în virtutea căruia s-a hotărât că PĂSĂRILE sunt păsări pentru că depun ouă (dar nu toate animalele care depun ouă sunt PĂSĂRI). Există o definiţie de adevăr care apare în *Dictionnaire-ul* lui Greimas-Courtes (1979) şi care pare făcută expres ca să irite pe
258
oricine ar adera la o semantică veri-funcţională, ca să nu mai spunem de orice susţinător al unei teorii corespondentiste a adevărului:

Adevărul desemnează termenul complex ce subsumează termenii a fi şi a părea situaţi pe axa contrariilor în interiorul pătratului semiotic al modalităţilor veridictive. Nu va fi inutil să subliniem că 'adevăratul' este situat în interiorul discursului, pentru că e rodul unei operaţiuni de veridicţie; ceea ce exclude orice relaţie (sau orice omologare) cu un referent exterior.

Poate că amintitul *Dictionnaire* găseşte modul cel mai complicat de a spune un lucru care nu-i, desigur, uşor, dar care n-a fost spus pentru prima oară: şi anume că conceptul de adevăr trebuie văzut în interiorul contextului unui sistem al conţinutului, că sunt „adevărate" propoziţiile pe care destinatarul deja le consideră ca garantate în interiorul propriului său model de cultură, şi că interesul analizei se mută de la verificarea protocolară a ceea ce poate fi afirmat ca adevărat (poziţie a neopoziti-vismului logic, şi a primului Wittgenstein) la strategiile de enunţare prin care în interiorul unui discurs ceva apare acceptabil ca adevărat (veridicţiune).

Această poziţie era mai puţin scandaloasă şi mai puţin impermeabilă discursurilor (aparent opuse) pe care le face filosofia analitică. Poziţia greimasiană se bazează pe o versiune hjelmsle-viană a paradigmei structuraliste, iar versiunea hjelmsleviană anticipa (şi când nu a anticipat a însoţit în paralel - iar datele vorbesc clar)[16] dezvoltarea acelei critici interne la neopozitivis-mul logic şi la filosofia analitică ce trece sub numele de *holism,* punerea în criză a diferenţei dintre analitic şi sintetic, principiul de afirmabilitate garantată, realismul intern, individualizarea de paradigme

ştiinţifice ca structuri incomensurabile sau oricum nu uşor traductibile una în alta. A anticipat, şi chiar mai mult de atât, în parte, şi chiar dacă nu direct, a influenţat critica la adresa cunoaşterii ca Oglindă a Naturii, şi ideea lui Rorty (1979) că orice reprezentare este o mediere, şi că trebuie să lăsăm să cadă noţiunea de corespondenţă şi să vedem enunţurile în conexiune cu alte enunţuri mai degrabă, decât lumea.

259

Unica deosebire e că în perspectiva zisă holistică se tinde în orice caz să se definească în ce sens ceva se poate accepta ca adevărat, fie şi în termeni de „afirmabilitate /aseribilitate/ garantată", în timp ce în cadrul semio-structuralist, în care Greimas reprezintă poate aripa cea mai radicală, exista interesul de a înţelege cum anume discursurile noastre *fac să se creadă* ceva ca fiind adevărat. Limitele acestei poziţionări sunt date totuşi de faptul că, pentru a putea spune dacă şi cum anume cineva acceptă ceva cu adevărat, şi pentru a-1 face să creadă că e adevărat, e nevoie chiar să se admită că există un concept ingenuu de adevăr, însuşi acela ce ne autorizează să spunem că este empiric adevărat - în contextul în care este pronunţat - enunţul *astăzi plouă.* Pentru mine nu rezultă că în interiorul paradigmei structuraliste acest criteriu există.

Necazul e că nu există nici măcar în interiorul paradigmei veri-funcţionaliste. In orice caz nu e prevăzut de criteriul tars-kian de adevăr. Acesta priveşte modul în care să se definească condiţiile de adevăr ale unei propoziţii, dar nu şi modul de a stabili dacă propoziţia e adevărată. Iar a spune că a înţelege semnificatul unui enunţ înseamnă a cunoaşte condiţiile sale de adevăr (adică a înţelege cu ce condiţii acesta ar fi adevărat), nu echivalează cu a dovedi dacă enunţul este sau nu adevărat. De acord că paradigma nu e deloc aşa de omogenă cum se consideră de obicei, şi unii tind să interpreteze criteriul tarskian potrivit unei gnoseologii corespondentiste. Dar, oricum ar gândi Tarski acest lucru,[17] este greu să citeşti în sens corespondentist celebra definiţie

■%■

(i) „zăpada este albă" e adevărat numai dacă (ii) zăpada este albă.

Noi suntem în măsură să spunem ce tip de entitate logică şi lingvistică este (i) - e'un enunţ într-un limbaj obiect L, care vehiculează o propoziţie - dar nu avem încă nici o idee despre ce anume este (ii). Dacă ar fi o stare de afaceri /treburi (sau o experienţă perceptivă) am fi foarte încurcaţi: o stare de lucruri e

260

0 stare de lucruri şi o experienţă perceptivă e o experienţă perceptivă, nu un enunţ. La o adică un enunţ este produs pentru a exprima o stare de lucruri sau o experienţă perceptivă. Dar dacă cel care apare în (ii) este un enunţ despre o stare de lucruri sau o experienţă perceptivă, nu poate fi un enunţ exprimat în L, dat fiind că propoziţiei exprimate de către enunţul (i) trebuie să-

1 garanteze adevărul. Va fi deci un enunţ exprimat într-un metalimbaj L^1. dar atunci formula tarskiană ar trebui să fie tradusă astfel:

(i)Propoziţia „zăpada este albă" vehiculată de enunţul (în L) *zăpada este albă*

este adevărată dacă şi numai dacă

(ii) e adevărată propoziţia „zăpada este albă" vehiculată de enunţul (în L^2) *zăpada este albă'*

E evident cum această soluţie este destinată să producă un sofism de enunţări infinite, fiecare exprimată într-un nou metalimbaj.[18]

Afară doar dacă nu se înţelege definiţia în sens strict compor-tamentist: zăpada este albă dacă în faţa stimulului zăpadă fiecare dintre vorbitori reacţionează spunând că e albă. Aparte faptul că ne vom afla cufundaţi până-n gât în dificultăţile interpretării radicale, nu cred că la asta se gândea Tarski, şi nici dacă s-ar fi gândit la asta n-ar fi fost un mod de a decide dacă un enunţ e adevărat, pentru că pur şi simplu ne-ar spune că toţi vorbitorii comit aceeaşi

greşeală perceptivă, aşa cum şi faptul că timp de mii de ani toţi vorbitorii au spus că soarele cade seara în mare nu-i o dovadă că propoziţia ar fi adevărată.
Pare mai convingător să admitem că, în formula tarskiană, (ii) stă în chip convenţional *pentru atribuirea unei valori de adevăr lui* (i). Starea de lucruri tarskiană nu este ceva pe care con-trolându-1 recunoaştem ca adevărată propoziţia ce îl exprimă, ci dimpotrivă este ceva căruia îi corespunde o propoziţie adevărată, sau orice lucru este exprimat de o propoziţie adevărată (cf. McCawley 1981: 161), adică valoarea sa de adevăr. In acest sens noţiunea tarskiană nu ne spune dacă e mai adevărat să spui că o pisică este o pisică decât să nu spui că o pisică este un mamifer.
261
Cu aceasta suntem din nou în faţa întrebării dacă există criterii de adevăr pentru enunţurile ocazionale observative care sunt diferite de cele pentru enunţuri neobservative.
Iar cum astfel de chestiuni au fost dezbătute exemplar în Quine cel din „Two dogmas of empiricism", reiau o poveste pe care o propusesem în 1990 în cursul unei consfătuiri dedicate chiar lui Quine.[19] Precizez aceasta, pentru că altfel nu s-ar putea înţelege numele străzilor şi ale localităţilor pe care le folosesc (toate referitoare la exemple celebre extrase din operele lui Quine), şi nici menţionarea unei case de cărămidă din Elm Street, exemplu tipic de enunţ observativ folosit în Quine 1953.
Iată în figura 4.1. harta unui mic orăşel, Vanville, care s-a dezvoltat la nord de Gavagai River, încă din timpul primilor pionieri, făcut în întregime din case de lemn, inclusiv biserica presbiteriană, afară de Civic Center, unde la începutul secolului au răsărit trei edificii de zidărie, cu coloane de fontă. Pe hartă se vede şi o casă de cărămidă în Elm Street, dar aceasta a fost clădită abia în 1953, şi vom vorbi despre ea mai încolo.
Cum se vede, Tegucigalpa Street, Pegasus Street şi Giorgione Street sunt perpendiculare pe Elm, Orman şi Willard Street, ca de altfel şi pe Riverside Drive. Un fel de Broadway, numită Tully Road, ne spune că Vanville nu e neapărat un *castrum* roman, dar că dezvoltarea lui a fost inspirată dintr-un soi de anume empirism anglosaxon. Există Midtwon Place şi Uptown Square, şi între Midtown Square şi Elm sunt câteva coline încă neocupate cu construcţii. La încrucişarea dintre Pegasus şi Willard, iată cele trei edificii de zidărie: First Vanville City Bank, Hotel Delmo-nico, şi Clădirea Municipală. Cetăţenii,din Vanville o numesc Pegwill Center, ceea ce înseamnă „centrul care se află la intersecţia dintre Pegasus şi Willard" (ceea ce nu diferă prea mult de faptul de a numi ornitorincul fiinţă ce are cioc de pasăre).
Harta e o interpretare a expresiei *Vanville,* dar numai sub un anumit profil: nu spune nimic despre forma caselor lui sau despre frumuseţea râului. Deoarece orăşenii ştiu foarte bine cum să circule prin oraş, putem să acceptăm că fiecare are o anumită cunoaştere despre dispunerea locurilor şi că în felul acesta
262
diagrama care este harta face parte din TC-ul lor şi din CN-ul împărtăşit în chip public.[20]
Să presupunem acum că un turist soseşte la Vanville şi întreabă unde se află Pegwill Center. în funcţie de direcţia din care intră în oraş, ar primi instrucţiuni de genul acesta:
Figura 4,1. **(VanvjUe, 1953)**
i CASĂ
| DE CĂRĂMIDĂ
1 Etuncra
1 DE ZIDĂRIE
1. Pegwill Center e locul unde se înalţă trei mari clădiri la care ajungi pornind de la intersecţia dintre Tegucigalpa şi Elm, mergând către est pe strada Elm şi cotind, la intersecţia dintre Pegasus şi

Elm, spre sud, pe Pegasus, până la intersecţia dintre Pegasus şi Willard.
2. Pegwill Center este locul unde se înalţă trei clădiri mari la care se ajunge pornind de la încrucişarea dintre Tully şi Willard, mergând către est pe Willard, până la intersecţia dintre Pegasus şi Willard.
3. Pegwill Center este locul unde se înalţă trei clădiri mari, la care se ajunge parcurgând Giorgione de la nord la sud, oprindu-te la încrucişarea dintre Giorgione şi Orman, cotind spre nord la încrucişarea dintre Orman şi Tegucigalpa şi continuând pe Tegucigalpa până la intersecţia dintre Tegucigalpa şi Elm, apoi luând-o spre est de-a lungul străzii Elm, la încrucişarea dintre Elm şi Tully cotind către sud vest pe Tully, traversând Riverside şi luând-o pe Rabbit Bridge, cufundându-te în Gavagai River şi înotând către est până la încrucişarea dintre Riverside şi Giorgione, luând-o apoi pe Giorgione în direcţia nord, oprindu-te la încrucişarea dintre Giorgione şi Willard şi mergând, în sfârşit, către vest pe Willard până la intersecţia dintre Pegasus şi Willard.
(1), (2) şi (3) sunt tot atâtea interpretări ale termenului *Pegwill Center.* Ca atare ele constituie parte din CN-ul lui Pegwill Center, sau, altfel spus, sunt instrucţiuni pentru reperarea lui (şi în cele din urmă, şi pentru identificarea lui, dat fiind că nu există alte edificii mari în oraş).
La prima vedere instrucţiunea (3) pare bizară, dar nu ar fi astfel dacă ar fi dată cuiva care vrea să ajungă la Pegwill Center după ce a realizat o cunoaştere suficientă a orăşelului Vanville. Dat fiind că o caracteristică a interpretărilor este aceea că cu ajutorul lor se cunoaşte permanent ceva mai mult despre Obiectul Imediat interpretat, interpretarea (3) permite să se cunoască ceva mai mult despre Pegwill Center în raporturile lui cu restul oraşului.
Ca enunţuri, (1), (2) şi (3) sunt toate trei adevărate, cel puţin în cadrul hărţii (şi a structurii oraşului). în cazul nostru (în care ne închipuim pur şi simplu Vanville şi harta lui) este clar că ele sunt adevărate numai în interiorul unui sistem de acceptări sistematic conexe (unica experienţă pe care o avem e aceea a hărţii, dar harta desenează o lume posibilă, nu dovedeşte o stare a lumii reale). Dacă totuşi Vanville ar exista cu adevărat şi un
turist adevărat ar găsi Pegwill Center urmând aceste instrucţiuni, el ar enunţa veritier *am ajuns la Pegwill Center urmând parcursul descris de instrucţiunea x.*
într-o bună zi, însă, prin 1953, cineva construieşte o casă de cărămidă pe Elm Street, exact la intersecţia cu Pegasus. Cine trece pe acolo are dreptul să enunţe că există o casă de cărămidă pe Elm Street. Acesta ar fi un enunţ observativ, care ia naştere dintr-o experienţă perceptivă (şi ajunge eventual să fie adoptat ca adevărat de alţii ce acordă trecere unei mărturii veridice). Ca atare, acest enunţ nu pune în criză toate celelalte aserţiuni ce se puteau face mai înainte despre Vanville, şi, pentru început nu face mai puţin adevărate definiţiile (l)-(3). Dar nu putem spune că e independent de situaţia generală din Vanville. Dacă cineva ar caracteriza casa aceea *drept casa de cărămidă din Elm Street,* ar fi nevoie ca cel puţin ea să fie unica din Elm Street. într-un oraş plin cu case de cărămidă a spune că în Elm Street există o casă de cărămidă ar fi încă un enunţ observativ adevărat, dar nu o descriere în măsură să prevadă instrucţiuni suficiente pentru identificarea referentului.
Presupunând însă că cea din Elm Street este singura casă de cărămidă din Vanville, imediat ce existenţa ei ar fi înregistrată de cetăţeni, s-ar îmbogăţi interpretările posibile ale lui Pegwill Center însuşi. Fără să-1 incomodăm pe Ockham *(Quodl. Septem,* 8) care spunea că nu se poate ridica un deget fără să creezi o infinitate de entităţi noi, pentru că prin această mişcare fiece relaţie de poziţie dintre deget şi toate fiinţările din univers ar fi schimbată, nu se poate nega că una dintre noile interpretări posibile ale lui Pegwill Center devine „grupul acela de clădiri care se găseşte la sud de casa de cărămidă din Elm Street" sau „grupul acela de clădiri la care se poate ajunge pornind de la casa de cărămidă din Elm Street şi străbătând Pegasus către sud".
Ce s-ar fi întâmpla dacă în Vanville ar fi construită o a doua casă de cărămidă? Căci dacă orăşenii se obişnuiseră s-o numească pe cea din Elm *casa de*

cărămidă, odată cu apariţia celei de a doua case ar trebui să se schimbe numele primei case. Şi ar trebui să se schimbe una dintre definiţiile lui Elm Street, dacă ar
264
265
fi fost definită de cineva *strada aceea în care există singura casă de cărămidă din oraş.*
Câte fapte noi, prin enunţurile observative pe care le presupun, sunt necesare pentru a schimba radical un sistem de definiţii interconexe? întrebarea aminteşte de paradoxul cumulului. Dar între o grămadă (cumul) şi un singur grăunte de nisip există diferite grade intermediare, şi luând multe fire de nisip dintr-o grămadă este legitim cel puţin să afirmăm că la un moment t grămada e mai mică decât era la momentul $t\,j$
Să facem prin urmare un salt de la 1953 până în zilele noastre şi să vedem în Figura 4.2 cum, printr-o serie de transformări, a devenit Van viile în 1997.
în jurul faimoasei case de cărămidă au apărut încet-încet zgârie-nori, şi s-a creat noul centru civic (în care au fost mutate Banca, Primăria, Muzeul, şi s-a înălţat un nou Hilton Hotel). Din cauza expansiunii oraşului către nord, vechiul Uptown Square a devenit Midtown Square. E curios că, fiind acum la intersecţia dintre Pegasus şi Elm, noul City Center este numit tot Pegwill: sunt fenomene inerţiale în limbaj (în acelaşi sens, noi numim astăzi tot atom ceva care s-a demonstrat că este divizibil.). Midtown este acum ocupat de lacul artificial Barbarelli, spre satisfacţia locuitorilor bogaţi din noile Gaurisander Heights (o serie de vilete rezidenţiale apărute pe colinele de altădată). Tully Road se opreşte la lac şi se reia ca Cicero Road. Vechiul City Center găzduieşte acum Paradox Arcades: magazine şi locuri de divertisment. Noi case de cărămidă construite de-a lungul lui Riverside Drive alcătuiesc Venus Village; care pentru puţin timp a fost un centru în care se adunau artiştii în unele băruleţe caracteristice, dar într-un timp mai lung s-a transformat într-un cartier *de porno shops* şi teatre de *strip-tease.* Acum e periculos să te plimbi noaptea prin Dowtown Vanville.
Evident că precedentele interpretări ale lui Pegwill Center nu mai funcţionează. Definiţia (2) defineşte acum Paradox Arcades, (1) şi (3) nu mai înseamnă nimic.
Cele două oraşe Vanville par să alcătuiască două sisteme reciproc incomensurabile, tocmai cum se spune despre limbi atunci când se pune în chestiune traductibilitatea lor reciprocă. Cum se
266
traduc enunţurile pronunţate despre Vanville 1953 pentru a le face inteligibile (şi adevărate) în ce priveşte Vanville 1997? în principiu nu se traduc. Suntem în faţa a două sisteme în care aceleaşi nume se referă la străzi diferite (în sensul că în Vanville 1997 Tully Road înseamnă ceva diferit de ceea ce însemna în Vanville 1953).
O serie de fapte individuale şi de enunţuri observative care le exprimau au generat treptat un nou sistem, sistemul Vanville 1997, incomensurabil faţă de sistemul-Vanville 1953. Nu se mai poate nici măcar considera tot atât de adevărat enunţul că există o casă de cărămidă în Elm Street, pentru că, la o adică, există o casă de cărămidă în East Elm. De altfel casa aceea nu se mai găseşte aproape de Uptown Square, ci de Midtown Square, nu e la nord de Pegwill Center, ci în Pegwill Center, etc. etc.
Şi totuşi, cu toate că s-a schimbat întregul sistem care definea casa aceea de cărămidă, casa aceea este tot acolo, oricine o poate vedea şi oricine a văzut-o în 1953 o recunoaşte în 1997 ca fiind aceeaşi casă.
Curioasă situaţie, dar nu e mult diferită de aceea în care îi pusesem pe Galileu şi pe Ticho Brahe, atenţi să privească acelaşi soare, să recunoască că vedeau acelaşi lucru, şi totuşi obligaţi, în termenii CM-ului pe care-1 atribuiau

termenului *soare,* să-1 definească în mod diferit în cadrul unui sistem de acceptări diferit.
Cu toate acestea, chiar recunoscând casa de cărămizi ca fiind aceeaşi, orăşenii o percep cu adevărat în acelaşi fel? Astăzi la New York, strivite între zgârie-norii de pe Fifth Avenue, biserici neogotice care la început apăreau ca tronând cu cupolele lor ridicate spre cer ne par minuscule, aproape miniaturizate. La fel casa aceea frumoasă şi maiestuoasă, aşa de impunătoare atunci când fusese construită, cum va apărea acum, printre zgârie-norii noului centru care i-au crescut împrejur? Şi iată cum, pe de o parte obiectul nu se schimbă, şi este totdeauna perceput ca atare, iar pe de alta, în virtutea sistemului urbanistic în care este înglobat, e văzut în mod diferit.[21]
267
Figura 4.2. (Vanville 1997)

Principiul este reluat şi în Quine (1995: 43 şi urm.): enunţurile observative, oricât de dependente de stimulii perceptivi, „se schimbă şi se dezvoltă odată cu sporirea cunoaşterii ştiinţifice". Parametrul unui enunţ observativ este dat, afară de experienţă, de către „comunitatea lingvistică pertinentă". E o „presiune publică" ce obligă subiectul să corecteze enunţul observativ *iată un peşte* în faţa unei balene.
Să încercăm să reformulăm chestiunea în termenii lui Putnam (1987: 33): „Există fapte exterioare, şi noi putem să spunem *ce*
268
anume sunt. Ceea ce nu putem să spunem - pentru că e lipsit de sens - este că faptele sunt *independente de orice opţiune conceptuală".* Fie trei puncte spaţio-temporale, xl, x2 şi x3; câte obiecte sunt în ele? într-un univers carnapian obiectele ar fi trei (xl, x2, x3); (într-un univers potrivit logicienilor polonezi ar fi şapte (xl, x2, x3, xl+x2, xl+x3, x2+ x3, xl+x2+x3). Numărul de obiecte identificabile se schimbă potrivit cadrului conceptual. Şi totuşi (subliniez) recunoaştem ca stimul de plecare trei puncte spaţio-temporale, şi dacă n-ar fi acordul acela asupra stimulului iniţial nu s-ar putea nici măcar începe dezbaterea despre obiectele identificabile. Nu numai atât, dar cele două universuri n-ar fi comparabile.
Că două sisteme sunt *incomensurabile* structural nu vrea să spună că cele două structuri ale lor nu pot fi *comparate,* iar cele două planuri ale oraşului Vanville cu care ne-am jucat până acum o demonstrează.
Suntem în stare să înţelegem cele două sisteme şi suntem în stare să înţelegem ce anume înseamnă faptul că în amândouă oraşele există o aceeaşi casă de cărămidă. Pe aceste baze putem desigur să înţelegem că instrucţiunile (l)-(3) care erau valabile pentru Vanville 1953 nu mai merg pentru Vanville 1997. Şi totuşi, verificând pe primul plan ce anume însemna expresia *Tully Road* suntem în stare să stabilim că acelui conţinut, în cel de al doilea plan, îi corespund două entităţi urbanistice diferite, ce se pot numi *Tully Road* şi *Cicero Road.*
Aceasta ne permite să spunem că, dacă am fi găsit o hartă a comorii datând din Vanville 1953, care ar fi spus că - pornind de la încrucişarea dintre Elm şi Giorgione, cotind către sud-vest în lungul lui Tully Road, cu trei metri înainte de colţul cu Midtown Square, la dreapta - era îngropată o ladă cu dubloni spanioli, acelaşi enunţ, pentru Vanville 1997, ar trebui tradus ca: „pornind de la încrucişarea dintre East Elm şi Giorgione, cotind spre sud-vest în lungul lui Cicero, cu trei metri înainte de colţul cu suprafaţa unde se află lacul Barbarelli, la dreapta, e îngropată o ladă cu dubloni spanioli". Aspectul interesant al lucrului este că, contractând criterii de referinţă şi criterii de traducere între două
269

sisteme considerate incomensurabile, am putea să găsim cu adevărat dublonii aceia.
Una dintre problemele cele mai distractive ce se găsesc în traducerile vechi italiene (şi uneori şi în cele noi) de romane poliţiste americane este că adesea detectivul se urcă într-un taxi şi zice" du-mă în oraşul de jos". Uneori cere să fie dus în „oraşul de sus". Cititorul italian îşi imaginează că fiece oraş american este ca Bergamo (de sus şi de jos) sau ca Torino, Florenţa, Budapesta, Tbilisi, o zonă în şes şi, dincolo de fluviu, partea colinară. Evident că nu e aşa. în textul englez detectivul cere să fie dus *downtown* (sau *upîown).*
Dar să ne punem în locul traducătorului, care adesea n-a pus niciodată piciorul în Statele Unite. Cum trebuie să traducă aceşti termeni? Chiar dacă ar cere explicaţii unui autohton, acesta i-ar răspunde că „uptown" şi „downtown" sunt concepte ce se schimbă de la un oraş la altul: uneori înseamnă centrul de afaceri, alteori cartierul viciului, şi deci partea cea mai veche a oraşului, alteori zona din lungul fluviului, după cum s-a dezvoltat oraşul (şi de-a dreptul la New York sunt concepte uneori absolute -drept care Wall Street se află *downtown* - şi uneori relative, drept care luând un taxi la Central Park şi voind să se ducă în Village, i se spune să meargă downtown, în timp ce dacă taxiul l-ar lua la Wall Street, i s-ar spune să meargă *uptown).*
Soluţii? Nu există regulă, s-ar cere să ştim în ce oraş se desfăşoară acţiunea, să privim planul (şi să consultăm un ghid bun), să înţelegem ce se duce să facă detectivul (să viziteze o casă de jocuri de noroc, un hotel de cinci stele, un băruleţ cu faimă rea, să caute o navă), şi de fiecare dată să-1 facem să-i spună taximetristului să-1 ducă în centrul^ în cartierul afacerilor, în oraşul vechi, în port, sau unde naiba înţelege el să se ducă efectiv. Referentul lui *downtown* trebuie contractat, în măsura în care e contactabil semnificatul, în funcţie de oraş (de sistem).
Posibilitatea ca un enunţ observativ să se dovedească adevărat este şi ea materie de contract. Şi totuşi asta nu împiedică ca enunţul observativ să se bazeze pe evidenţă perceptivă, pe faptul că acea casă de cărămidă chiar a fost construită, că într-un fel oarecare e percepută până şi de un câine care ignoră sistemul

urbanistic din Vanville. Se poate evita să i se releve prezenţa, dar nu se poate nega că există. în momentul în care i se relevă prezenţa, trebuie însă definită şi numită, iar asta nu se poate face decât în contextul oraşului ca sistem.

4.7. Contract şi semnificat

Toate acestea presupun, mi se pare acum evident, o noţiune *contractuală,* atât a TC-urilor, cât şi a CN-urilor şi a CM-urilor. M-am ocupat în altă parte (ECO 1993) de diferitele încercări efectuate în decursul veacurilor pentru a construi (sau a regăsi) o Limbă Perfectă. Cea mai mare parte dintre aceste tentative se baza pe faptul că se pot identifica o serie de noţiuni primitive, comune întregii specii, pe care articulându-le într-o gramatică elementară s-ar putea construi o metalimbă în care noţiunile şi propoziţiile exprimate de oricare altă limbă naturală să fie integral traductibile, totdeauna şi oricum, şi în mod lipsit de acea ambiguitate proprie limbilor noastre materne. De ce oare, dat fiind că am vorbit de primitive semiozice, şi de TC legate de experienţa perceptivă, pe aceste baze nu s-ar putea construi o astfel de limbă perfectă, care ar putea pe drept astăzi să ia formele unei mentaleze care să explice şi modul în care funcţionează mintea omenească şi pe acela în care ar putea funcţiona omeneşte o minte cu siliciu?
Pentru că, cred eu, un lucru e să înaintăm în cursul experienţei noastre elaborând TC şi CN, şi un altul e să spui că aceste entităţi (postulabile şi postulande) sunt cu adevărat universale şi metaistorice în ce priveşte formatul

lor. Nu se poate construi o limbă Perfectă pentru că ea ar exclude acel moment contractual care face ca limbile noastre să fie eficace.
Toţi cad mai mult sau mai puţin de acord în a recunoaşte un şoarece, dar nu numai că competenţa zoologului e diferită de a mea, ci şi zoologul trebuie să controleze continuu dacă CN-ul său are acelaşi format ca al meu. Faptul că şoarecele este vehicul de infecţii face parte din CN-ul şoarecelui? Depinde de civilizaţii, de împrejurări, şi, fireşte, de vârstă. în secolul al XVII-lea

încă nu se legau şoarecii de molime, dar astăzi da, şi în caz de ciumă, acum oricine, înainte de a percepe şoarecele ca patruped, l-ar percepe ca ameninţător.
TC şi CN sunt întotdeauna contractabile, sunt nişte specii de noţiuni *chewing-gum* care capătă configuraţii variabile după circumstanţe şi după culturi. Lucrurile sunt acolo, cu prezenţa lor invadatoare, nu cred că există o cultură care să poată să ducă la perceperea câinilor ca bipezi sau ca animale cu pene, şi acesta e un lanţ *foarte puternic.* Dar pentru rest semnificatele se destramă, se disociază, se reorganizează. Chiar şi în legătură cu proprietăţile zise „dispoziţionale" avem motive serioase să ne îndoim dacă propoziţia *zahărul e solubil* (în orice limbă ar fi exprimată) este aceeaşi când este exprimată în America Latină (cu referire la zahărul brun de trestie sau în Europa (cu referire la zahărul alb de sfeclă). Această „solubilitate" are loc într-un timp diferit.
Aceeaşi contractabilitate, aşa cum ne-a arătat povestea ornito-rinculuí, reglează construirea paradigmelor ştiinţifice, chiar dacă în acest caz restructurarea acelor *directories* ia mai mult timp, şi este negociată pe baza unor criterii riguroase, şi nu sălbatice.

4.7.1. Semnificat al termenilor şi sens al textelor

Unii au tras concluzia că, dacă semnificatul e contractabil, el nu mai este de nici o utilitate pentru a explica modul în care ne înţelegem.
Există două moduri pentru a evita să vorbeşti de semnificat. Primul mod constă în a afirma (cum face de exemplu Marconi 1997: 4) că despre semnificat nu se poate vorbi pentru că e o entitate care nu se ştie unde este, în schimb se poate vorbi de competenţe lexicale, care sunt „familii de abilităţi". Dar în acest caz, mi se pare, pentru a stabili că aceste competenţe lexicale există, nu se poate decât să se recurgă la o dovadă comportamentală: faptul că vorbitorii condivid aceleaşi competenţe ar fi demonstrat de faptul ca ei se înţeleg când vorbesc despre ceva, trăgând aceleaşi inferenţe din aceleaşi premise, sau referindu-se

la ceva, realizând ceea ce am numit acte de referire izbutită. însă, în ce anume se diferenţiază această probă a existenţei de competenţe comune, de ceea ce înţeleg ca probă pentru interpretanţa existenţei publice a unui conţinut (sau semnificat), care la rândul său probează existenţa privată de tipuri cognitive? Să ne amintim că pentru Peirce şi un anumit comportament în act poate fi văzut ca *un interpretam dinamic* (faptul că la comanda *drepţiW* toţi soldaţii iau o anumită poziţie, e un posibil interpretant al comenzii verbale). Deci a vorbi de semnificaţi ca şi conţinut nu duce la nici o hipostaziere de entităţi insesizabile, mai mult chiar decât se întâmplă cel puţin cu conceptele de competenţă sau de abilităţi lexicale.
Al doilea mod constă în a spune că înţelegerea limbajului se petrece pur şi simplu atribuind interlocutorului nişte *credite* care pot să coincidă sau nu cu ale noastre. Am însă impresia că introducerea *creditului* nu elimină fantasma semnificatului) şi a TC-ului pe care îl exprimă), cel puţin în sensul de conţinut aşa cum l-am înţeles până acum. Pentru a relua un exemplu din Davidson (1984: 279), dacă trece o barcă amenajată ca ketch şi cineva de lângă mine îmi spune *uite ce frumos e acel yawll,* eu cred (i) ori că el nu cunoaşte conţinutul

cuvântului *yawl;* ori că el a perceput ca şi mine pânzele bărcii şi a greşit doar în folosirea termenului lingvistic din cauza unui simplu lapsus; (iii) ori că a comis o eroare perceptivă. Dar în toate aceste cazuri trebuie să postulez că el cunoaşte tipuri de bărci cât şi mine şi că asociază acestor tipuri un termen care le exprimă CN-ul, altfel n-aş putea nici măcar să presupun că el (i) a făcut pur şi simplu confuzie în utilizarea termenilor, (ii) confundă semnificaţiile cuvintelor, (iii) greşeşte în a asocia o anume ocurenţă la o idee de barcă pe care o concepe cumva (adică ia licuricii drept lanterne). Fără premisa că cei doi interlocutori trebuie într-un fel să condividă un sistem, fie el cât de asistematic, de *directories* şi de *files,* interacţiunea nu e posibilă. Pot să fiu determinat de un principiu de caritate atât de generos încât să-i atribui celuilalt o organizare de *directories* diferită de a mea, şi să caut să mă adecvez ei. Dacă aceasta înseamnă să compar „credite", foarte bine. Dar atunci este vorba de pură chestiune terminologică. Arborele de *directories* şi ceea

273

ce ar trebui să fie înregistrat în *files* este postulat ca acea organizare a conţinutului, fie ea cât de idiosincrazică, pe care alţii o numesc „semnificat".

Consider că din aceste dispute continuă să rămână absentă o distincţie pe care multe teorii semiotice au făcut-o de multă vreme, chiar dacă admit că e greu să ne punem de acord asupra sensului ce trebuie atribuit termenilor. Noţiunea de *semnificat* e interioară unui sistem semiotic: trebuie admis că într-un anume sistem semiotic există un semnificat atribuit unui termen. Noţiunea de *sens* este, în schimb, interioară enunţurilor sau mai bine zis textelor. Cred că nimeni nu refuză să admită că există un semnificat destul de stabil al cuvântului *câine* (aşa încât se poate accepta - act extrem de imprudenţă semiotică - până şi faptul că el este sinonim cu dog, cu *chien* şi cu *perro* şi *Hund)* şi că totuşi acelaşi cuvânt poate căpăta *sensuri* diferite în lăuntrul unor enunţuri diferite (ne gândim la cazurile de metaforă).[22]

Recomand să nu ne gândim la un paralelism total cu deosebirea făcută de Frege între *Sinn* şi *Bedeutung.* în orice caz mi se pare evident că dicţionarul poate să atribuie un semnificat termenului X şi că totuşi acelaşi termen în cadrul diferitelor enunţuri poate căpăta sensuri diferite (de nu altfel, măcar în sensul cel mai trivial al termenului, prin care expresia *acest pontif e corupt,* pronunţată de un anticlerical la adresa lui Alexandru al Vl-lea, poate avea un sens diferit de aceea pronunţată la adresa lui Ioan al XXIII-lea de un prelat tradiţionalist).

însă e evident că pentru a determina sensul unui enunţ trebuie să recurgem de mai multe ori la principiul de caritate. Dar aceeaşi regulă nu e valabilă în ce priveşte *semnificatul* unui termen.

A spune că faptul de a ne înţelege este efect al unor infinite negocieri (şi acte de caritate pentru a putea înţelege credinţele altora, sau formatul competenţei lor) priveşte înţelegerea enunţurilor sau chiar a textelor.[23] Dar nu vrea să-nsemne că se poate elimina noţiunea de *semnificat,* dizolvând vechea şi venerabila semantică în sintaxă, pe de o parte, jşi în pragmatică pe de alta. A spune că semnificatul este contractat nu vrea să-nsemne că contractul se naşte din nimic. Dimpotrivă, chiar din punct de vedere juridic, sunt posibile contracte tocmai pentru că pre-există reguli

274

contractuale. Vânzarea e un contract: dacă A îi vinde o casă lui B, după contract casa va fi definită ca proprietate a lui B, şi nu ar fi fost niciodată astfel dacă nu ar fi fost contractul de *vânzare;* dar pentru ca contractul să poată să fie făcut, se cerea ca A şi B să cadă de acord asupra CN-ului *vânzare.* A şi B pot să contracteze până şi asupra conţinutului lui *casă* (B ar putea să-i spună lui A că ceea ce tocmai încearcă să-i vândă nu e o *casă,* ci o căsoaie de ţară, o cocioabă, un grajd, un zgârie-nori, o colibă lacustră, o magherniţă nepotrivită pentru

locuit). Dar şi în acest caz ar porni de la o noţiune comună de artefact destinat de la origine să adăpostească fiinţe vii sau lucruri, şi dacă nu sunt în stare să aibă o noţiune *regulată* care să le permită lor ca minimum să distingă ceea ce *ar putea* să fie definit drept casă de ceea ce *ar putea* fi definit drept copac, n-ar reuşi nici măcar să înceapă contractarea.[24]
A defini semnificatul termenului *vânzare* e altceva decât a spune în ce sens trebuie să interpretez eu expresia *te-ai vândut duşmanilor.*
E altceva să spunem că nu se pot defini reguli precise pentru a dezambiguiza un enunţ (pentru că totul depinde de credinţele fiecăruia), şi a spune că semnificaţii termenilor unui limbaj dat, care într-o oarecare măsură trebuie să fie publici, sunt permanent contractabili, şi nu doar în trecerea de la o limbă la alta, ci în interiorul aceleiaşi limbi, în funcţie de pertinenţe diferite.
Semnificatele (în calitate de conţinuturi) pot întotdeauna să fie identificate chiar dacă fluctuează, se reîncheagă, pentru unii vorbitori se atrofiază aproape până la a-i împiedica să vorbească în mod potrivit sau să recunoască ceva. Dar nu văd nici un motiv pentru care o viziune *contractuală* a sensului enunţurilor ar trebui să excludă că pe de o parte există liniile de tendinţă ce încătuşează tipurile noastre cognitive, iar pe de alta convenţii lingvistice ce înregistrează aceste încătuşări şi oferă baza pentru interpretări - şi contractări - ulterioare.[25]
E sigur că dacă eu, aşezat în maşină alături de şofer, îl solicit spunându-i *treci, semaforul e albastru,* şoferul înţelege din zbor că voiam să zic *verde* (sau crede că sunt daltonist, ori îmi atribuie un lapsus). Poate că asta se petrece pentru că semnificatul cuvintelor nu contează şi respectivul mă înţelege numai pentru că-mi

atribuie o credinţă asemănătoare cu a lui? Şi ce s-ar fi întâmplat dacă eu aş fi spus în momentul acela treci, *pentru că 7 e un număr primi* Ar fi crezut că, fiind ca şi el, nu puteam decât să mă refer la verdele semaforului? Sau forţa cuvintelor, independentă de situaţie, nu l-ar fi obligat să caute să înţeleagă ceea ce intenţionam să-i comunic, poate prin sens implicit, pentru că desigur am făcut o observaţie cu caracter matematic, şi nu una referitoare la drum?

4.7.2. Semnificatul şi textul

Am spus că anumite surprize în faţa flexibilităţii instrumentelor noastre semiotice se nasc din faptul că, în aproape toate discuţiile despre caracterul insesizabil al semnificatului, se confundă *semnificatul* termenilor şi *sensul* enunţului. Dar problema nu-i numai aceasta. Este că se face confuzie între *enunţuri elementare* şi *texte.*
în exemplul cu semaforul, dialogul nu se poate opri în momentul acela. Conducătorul auto trebuie să-mi ceară un supliment de informaţie, eu trebuie să-i spun ce anume voiam să spun prin aluzia aceea matematică. Semiotica textuală a recunoscut de mult că se pot recunoaşte sisteme de convenţii la *nivel gramatical* şi totuşi admite că la nivel *textual* au loc contractări. Textul e cel care contractează regulile. în cele din urmă, a scrie o carte intitulată *Mândrie şi prejudecată* vrea să spună şi faptul că, la sfârşitul romanului, ideea noastră despre cele două sentimente, sau comportamente sociale, o să iasă modificată. însă asta cu condiţia ca încă de la început să fi avut o noţiune vagă despre ceea ce însemnau cele două cuvinte.
La nivelul celor mai improbabile enunţuri izolate (şi pronunţate numai în laboratoarele lingvistice) nu există contractare, există doar subiecţi autişti care schimbă între ei fragmente din propriul lor idiolect, foarte privat, afirmând că poţi să nu fii căsătorit, fără să fii celibatar, că elefanţii pot să aibă sau să nu aibă trompă. Dar pentru a contracta cu răbdătorii mei cititori că e posibil să spun în chip veritier în acelaşi timp Că *Ayers Rock e un munte* şi că *Ayers Rock nu e un MUNTE,* mi-a trebuit o lungă

276
argumentare în formă textuală, şi nu puteam să mă încred în bunăvoinţa interlocutoarei, şi nici numai în caritatea ei, de dorit în ceea ce mă priveşte.
îmi vine aici un gând, în legătură cu asta, despre piticii aceia mititei şi albaştri inventaţi de Peyo, care la origine se chemau Schtroumpf-i iar în italiană Puffi.[26] Caracteristica limbajului Schtroumpf este că în el, de fiecare dată când e posibil, nume proprii şi comune, verbe şi adverbe, sunt înlocuite de conjugări şi declinări ale cuvântului *schtroumpf.*
De exemplu, în una dintre poveşti, un Schtroumpf se hotărăşte să cucerească puterea şi începe o campanie electorală, iar discursul lui sună astfel:
Demain, vous schtroumpferez aux urnes pour schtroumpfer celui qui sera votre schtroumpf! Et a qui allez vous schtroumpfer votre voix? A un quelconque Schtroumpf qui ne schtroumpfe pas plus loin que le bout de son schtroumpf? Non! II vous faut un Schtroumpf fort sur qui vous puissiez schtroumpfer! Et je suiş ce Schtroumpf! Certains - que je ne schtroumpferai pas ici - schtroumpferont que je ne schtroumpfe que Ies honneurs! Ce n'est pas schtroumpf!... Cest votre schtroumpf â vous que je veux et je me schtroumpferai jusqu'â la schtroumpf s'il faut pour que la schtroumpf regne dans nos schtroumpfs! Et ce que je schtroumpfe, je schtroumpferai, voilâ ma devise! C'est pourquoi tous ensemble, la schtroumpfe dans la schtroumpf, vous voterez pour moi! Vive le pays Schtroumpf![27]
Limbajul Schtroumpf pare să fie lipsit de toate cele necesare unei limbi în funcţie. Sau, altfel spus, e o limbă nedotată cu sinonime şi plină de omonime, peste cât poate suporta o limbă normală. Şi totuşi, nu numai că Schtroumpfii se înţeleg între ei foarte bine, dar ceea ce contează este că îi înţelege cititorul.
Aceasta ar părea să ne facă să înclinăm către o opoziţie davidsoniană. Schtroumpfii nu vorbesc în gol (nu rostesc fraze în afara unei situaţii oarecare), ci se mişcă în contextul unei poveşti de desene animate, şi prin urmare într-un context multimedial în care noi, nu numai că citim (sau auzim) ceea ce-şi spun ei, dar vedem şi ce fac. Aceasta şi este situaţia în care noi interpretăm de obicei cuvintele altora - şi tocmai pentru că vorbim într-o situaţie suntem în stare să aplicăm deicticele, cum ar fi *acesta*
277
sau *acela.* De aceea s-ar putea spune că, auzind acea rafală de omonime într-o situaţie dată, noi atribuim vorbitorului aceleaşi credinţe pe care le-am nutri noi în aceeaşi situaţie, şi din principiu de caritate îi împrumutăm acei termeni pe care el nu i-a pronunţat, dar pe care ar fi trebuit sau ar fi vrut să-i pronunţe. Sau s-ar putea spune (în chip wittgensteineean) că în limba Schtroumpf adevăratul semnificat al termenului este folosirea lui (mă refer, evident, nu la *Schtwumpfus Schtroumpfico - Schtro-umpficus,* cât la *Schtroumpfische Unterschtroumpfingen)*.*
Dar aici se ridică două obiecţii. Prima este că noi „împrumutăm" sau atribuim vorbitorului termenii pe care nu i-a pronunţat tocmai pentru că aceşti termeni (cu semnificatul lor convenţional) *preexistă* în lexicul nostru. Doar aşa ca să mai spun ceva despre asta, dacă cititorul a înţeles jocul meu Schtroumpf în privinţa lui Wittgenstein, este pentru că a auzit deja menţionate titlurile originale. Putem contracta şi negocia numai pentru că există deja un sistem semiotic (intertextual) predefinit, în care feluritele expresii au un conţinut.
în al doilea rând, discursul electoral citat mai sus nu face referire la situaţia perceptibilă (pe care o arată desenul). Face referire la scenariul „discurs politic" şi la retorica acestuia. Trimite la o mare cantitate de enunţuri pe care le-am auzit în situaţii analoage, şi de aceea trimite la universul *intertexîualitâţii.* O expresie ca *un quelqonque Schtroumpf qui ne schtroumpe pas plus loin que le bout de son schtroumpf* e inteligibilă pentru că se cunoaşte fraza gata făcută *a*

nu şti să priveşti dincolo de vârful nasului. Un enunţ ca *je me schtroumpferai jusqu'â la schtroumpf* e decodificabilă pentru că am auzit de infinite ori spunându-se *eu mă voi lupta până la moarte,* şi am auzit-o spunându-se în sfera retoricii discursului deliberativ. *La schtroumpf dans la -schtroumpf* se înţelege pentru că am auzit de nenumărate ori expresia *mână-n mână.*

Asta înseamnă că limba Ştrumpf răspunde regulilor unei lingvistici a textului, unde sensul depinde de identificarea *topicului* textual. Este adevărat că (cf. Eco 1979) fiece text este o *maşină leneşă* care cere o activă cooperare interpretativă din partea destinatarului său, şi tocmai asta par să ne invite să facem textele

* Aluzie evidentă la cunoscutele opere ale lui Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus* şi *Philosophische Untersuchungen* (n.t.)

în limba ştrumpf: dar colaborarea noastră e posibilă pentru că ne revendicăm de la universul intertextualităţii şi putem înţelege ştrumpfa pentru că orice vorbitor foloseşte termenul de *ştrumpf* şi derivatele lui totdeauna şi numai în acele contexte în care o frază de felul acela au mai fost pronunţate.

Limba ştrumpf e o limbă parazitară pentru că, cu cât substantivele, verbele şi adverbele ar fi substituite cu omonimul bun la toate, ea nu ar fi înţeleasă de n-ar fi susţinută de sintaxa (şi de diferitele contribuţii lexicale) ale limbii - bază (fie ea franceza originală sau aceea a traducerilor ei). însă, în una dintre poveşti intră în scenă duşmanul ştrumpfilor, vrăjitorul Gargamella. Acesta vorbeşte aceeaşi franceză pe care se bazează şi ştrumpfii, dar în mod normal. Gargamella se transformă prin tertipuri magice în ştrumpf şi se duce în satul micilor săi duşmani. Dar trebuie să se mulţumească să se strecoare pe lângă pereţi fără să răspundă la ce este întrebat pentru că (ni se spune) el nu cunoaşte limba ştrumpfilor. Cum e posibil, dacă am văzut că limba-bază e aceeaşi cu a sa, şi ar putea să interpreteze ceea ce spun ştrumpfii dacă ar aplica doar principiul caritătii? în fond regula de bază a limbii ştrumpf este: „înlocuieşte orice termen din limba obişnuită cu *ştrumpf ori* de câte ori poţi s-o faci fără ambiguitate excesivă". Dar problema lui Gargamella este evident că el găseşte ambiguu, sau de-a dreptul neinteligibil, orice context, pentru simplul motiv că nu are informaţie intertextuală.

Să punem ipoteza că un vorbitor italian de cultură medie aude un poet ştrumpf recitând *Nello ştrumpf dello ştrumpf di nostra ştrumpf** Cu siguranţă că ar sesiza trimiterea dantescă. Poate că ar surprinde şi trimiterea shakespeariană auzind *To schtroumpf or not to schtroumpf.* Dar ar rămâne perplex auzind *Schtroumpf is the schtroumpfest schtroumpf,* pentru că nu va fi auzit niciodată înainte elioţianul *April is the cruellest month.* S-ar găsi în situaţia lui Gargamella.[28]

Orice aplicare a principiului de caritate la ceea ce cineva e gata să spună se bazează nu numai pe un minim de informaţie lexicală, ci mai ales pe o vastă informaţie despre ceea ce e deja spus.

Aluzie evidentă la versul cu care începe *Divina Comedie: Nel mezzo del cămin di nostra vita* („Spre-amiaza vieţii ajuns, fără de veste..."; vezi Dante Alighieri, *Divina Comedie,* E.P.L.U., Bucureşti, 1965 (trad. de Eta Boeriu) (n.t.)

5.
ÎNSEMNĂRI DESPRE REFERINŢĂ CA ÎNCHEIERE DE CONTRACT

După ce am vorbit despre semnificat ca un contract, ia naştere ispita de a vedea dacă noţiunea de contract/negociere nu se aplică şi fenomenului referinţei, în ce măsură se poate concepe în termeni contractuali şi referinţa.

Nu din pură întâmplare paragrafele studiului de faţă nu mai sunt numerotate (şi cu atât mai puţin subnumerotate): e tocmai ca să exclud orice minimă bănuială că discursul meu aspiră la vreo sistematicitate. Chestiunea referinţei, cu toate

ramificările ei, este una de să-ţi facă să tremure vinele şi pulsul. în rândurile de faţă mă limitez doar la o serie de observaţii problematice, care pun în lumină unele motive pentru care e convenabil să ne gândim la o natură contractuală a operaţiilor de referinţă - sau măcar la o componentă a lor cu un accentuat caracter de negociere. în Eco (1975: 219) acceptam propunerea lui Strawson (1950) conform căreia a menţiona sau a se referi nu e ceva ce o expresie face, ci e ceva ce face cineva folosind o expresie. Strawson spunea apoi că „a da semnificatul unei expresii... este a da *directive generale* pentru a o folosi în a te referi la (sau a menţiona) anumite obiecte sau persoane" şi că „a da semnificatul unui enunţ este a da directive generale pentru a-1 folosi în a face aserţiuni adevărate sau. false". Continui să consider această poziţie satisfăcătoare şi să consider referinţa un act lingvistic. Aceasta nu împiedică să fie foarte încâlcit de spus ce tip de act lingvistic este şi care-i sunt condiţiile de reuşită.
între semnificatul expresiilor, care prevede şi instrucţiuni pentru identificarea sau reperarea referentului, şi semnificatul enunţului, care ar trebui să privească şi valoarea lui de adevăr, rămâne gol tocmai spaţiul referinţei.

Putem să ne referim la toate pisicile?

întâi de toate, ca să putem fi înţeleşi pe parcursul acestor note foarte parţiale, trebuie să lămuresc în ce sens folosesc termenul *referire.*
înţeleg să exclud o utilizare „lărgită" a termenului,[1] şi mi se pare oportun (chiar şi în lumina studiilor precedente) să limitez noţiunea de referinţă la cazurile care s-ar putea, probabil, mai adecvat numi *de desemnare,* adică la enunţurile ce menţionează indivizi anume, grupuri de indivizi, fapte sau secvenţe de fapte specifice, în timpuri şi locuri specifice. Voi folosi de acum înainte noţiunea generică de „individ" şi pentru segmente spaţio-temporale identificabile, cum ar fi 25 aprilie 1945, şi mă menţin la hotărârea fermă prin care *nominantur singularia sed universalia significantur.*
Trimit la *Apendice I* pentru torturanta poveste a unor termeni ca *denotatio* şi *designatio,* care au luat sensuri diferite în cursul veacurilor, dar mi se pare că se poate accepta folosirea deja intrată în uz prin care termenii generali „denotează" proprietăţi de clase sau genuri, în timp ce termenii singulari sau expresiile ce circumscriu porţiuni precise din spaţiul-timp „desemnează" indivizi (cf. de exemplu Quine 1955: 32-33).
Astfel consider că se efectuează acte de referire folosind enunţuri designative cum ar fi *priveşte ornitorincul acela, du-te şi adu-mi ornitorincul împăiat pe care l-am lăsat pe masă, ornitorincul de la grădina zoologică din Sydney a murit,* în schimb consider că enunţuri ca, de exemplu, *ornitorincii sunt' mamifere* sau *ornitorincii depun ouă* nu se referă la indivizi, ci afirmă unele proprietăţi care sunt atribuite genurilor, speciilor sau claselor de indivizi. Ca să mă întorc la exemplul de computer dat în *4.2,* în acest caz eu nu vorbesc atât de ornitorinci, cât
280
281
despre modul în care e organizat arborele de *directories* al nostru (sau cel al zoologilor). Nu ne referim aici la nici un individ sau grup de indivizi, ci reafirmăm o *regulă culturală,* facem o aserţiune semiotică şi nu factuală,[2] repetăm modul în care cultura noastră a definit un concept. A defini un concept vrea să spună a elabora o unitate de conţinut, care corespunde mai precis semnificatului, sau unei părţi a semnificatului, al termenului corespunzător. A spune că „ne referim" la semnificaţi este cel puţin un mod bizar de a folosi cuvântul *referinţă.*
Dacă însă spun că *Caldwell în 1884 a văzut un ornitorinc în timp ce depunea ouă* mă refer la un individ *x* (Caldwell), care într-un timp y (1884) a examinat un ornitorinc individual (pe care eu nu-1 ştiu, dar el, da, şi cu siguranţă era

ornitorincul acela şi nu altul, şi-mi închipui că era femelă) descoperind că depunea obiecte ovoidale *si, s2...sn*)eu nu ştiu câte, dar cu siguranţă că el ştia, şi afirmaţia se referă la obiectele acelea şi nu la altele).
Dacă pentru unii autori sunt cazuri de referire la esenţe, pe care le vom numi quidităţi, eu aici aş dori să mă ocup numai de desemnări ale unor *haecceitates.* Fireşte, mă gândesc la *quidditas* în sensul său scolastic, ca esenţă văzută drept cognoscibilă şi definibilă. Pentru a-1 cita pe Toma din Aquino, care, între altele, aminteşte doar cuvintele lui Averroes *{De ente et essentia* III) „Socrates nihil aliud est quam animalitas et rationalitas, quae sunt quidditas ejus". în acest context insist aici asupra faptului că se poate *desemna* Socrate, dar nu se poate desemna quiditatea lui, şi pun la îndoială că ar fi permis să spunem că *ne referim* la quiditatea lui Socrate. Punând în joc conceptul de *haecceitas* (scotist, şi nu -tomist) pun fireşte la îndoială că Socrate ar fi *nihil aliud* decât quiditatea sa. Şi de fapt şi Toma ştia bine că pentru a vorbi de Socrate ca individ trebuia să recurgi la un *principium individuationis,* care era materia *signata quantitate.* Cum în rândurile de faţă nu fac nici istoria filosofiei medievale, nici profesiune de neotomism sau de neoscotism, voi folosi liber noţiunea de *haecceitas* ca o caracteristică irepetabilă a indivizilor (depinzând ea de materia *signata quantitate* sau de orice alt principiu de individuaţie - ca,

282

de exemplu, un patrimoniu genetic, sau o serie de determinări anagrafice).
Iau noţiunea de individ în sensul său cel mai intuitiv, aşa cum o folosim în limbajul comun. Noi de obicei considerăm nu numai că există obiecte irepetabile cărora nu li se poate gândi nici o replică sau un dublu (cum este fiica mea sau oraşul Grenoble), dar că până şi pentru grupuri de obiecte dintre care fiecare este dublul celuilalt (cum ar fi de exemplu foile unui top de hârtie) este totdeauna posibil să alegi una dintre foile astea şi să decizi că, fie şi având toate proprietăţile celorlalte, este totuşi foaia *aceea,* chiar dacă singura marcă de individualitate pe care pot s-o recunosc este că e vorba de foaia pe care o am în mână în momentul acela. Dar acea foaie e atât de individuală, încât, dacă o ard, am ars-o pe aceea şi nu alta. într-un astfel de sens mi se pare că noţiunea medievală de *materia signata quantitate* nu este diferită de ideea principiului de individuaţie enunţat de exemplu de Kripke (1972): „dacă un obiect material îşi trage originea dintr-o anumită bucată de materie, atunci el nu ar fi putut să aibă origine din nici o altă materie". Această idee că un individ are o *haecceitas* nu are încă nimic de a face cu aceea că omul sau apa (în general) au o esenţă, chiar dacă cele două probleme, în actualele teorii cauzale ale referinţei, apar adesea împreună. Aceasta este, eventual, un bun motiv pentru a distinge între desemnare (de indivizi) şi denotare (de genuri).
Am precizat însă că înţeleg să folosesc referinţă nu doar pentru desemnare de indivizi (în sensul cel mai larg al termenului, prin care şi *25 aprilie 1945* e un segment spaţio-temporal individuabil şi *asasinarea lui Iuliu Cezar* e un fapt individualmente punctual), dar şi pentru grupuri de indivizi. Prin „grupuri de indivizi la care ne putem referi" (cuprinzând şi segmente spaţio-temporale generice, cum ar fi *anii '30)* trebuie să se înţeleagă o mulţime de indivizi de aşa fel încât ori a fost numărată, ori a fost numârabilă, ori ar putea fi într-o zi numărabilă (aşa încât orice individ aparte ar putea fi identificat).
Referiri la *primul căzut din al doilea război mondial,* sau la *primii oameni care s-au instalat în Australia* sunt cu siguranţă destul de vagi: şi totuşi se presupune, atunci când le folosim, că

283

este teoretic posibil într-o zi (sau că ar fi fost posibil în trecut) să se precizeze despre care indivizi era vorba, dacă nu de altceva, măcar pentru faptul că ei cu siguranţă au existat.

A hotărî dacă un enunţ desemnează indivizi sau clase depinde nu de forma sa gramaticală (pe care bazându-ne putem construi nenumărate şi nebuneşti exemple şi contraexemple, fără să ajungem vreodată definitiv la capătul lor), ci de intenţia emitenţilor şi de presupunerile destinatarilor. De aceea e necesar un prim contract pentru a hotărî dacă enunţul are funcţie referenţială sau nu.
Uneori discriminarea e foarte uşoară: *bastonul acesta este lung de un metru* desemnează cu siguranţă un anumit baston individual, în timp ce, *un metru este echivalent cu 3,2802 picioare* exprimă o lege, sau o convenţie. Dar în alte cazuri se cere o decizie mai ponderată. Dacă Irod, înainte de naşterea lui Isus, i-ar fi spus Irodiadei că ura toţi copiii, probabil că ea ar fi fost de acord că Irod nu se referea la nişte copii anume, ci îşi exprima starea lui de a nu putea suferi copiii în general. Când însă Irod porunceşte ucigaşilor săi să ucidă toţi copiii din Galileea, prin ordinul său înţelege să desemneze *toţi* copiii născuţi în timpul anului într-un loc precis, *unul câte unul* (între altele, erau identificabili tocmai datorită recensământului care abia fusese făcut).[3]
Există însă un punct pe care trebuie să-1 clarificăm, chiar dacă ar trebui să fie clar încă din vremurile lui Platon şi Aristotel. Termenii izolaţi nu afirmă nimic (au cel mult un semnificat): adevărul şi falsul se spun numai în enunţ, sau în propoziţia corespunzătoare. Insă nu înseamnă că a ne referi este acelaşi lucru cu a spune adevărul sau falsul (vom-vedea că se pot săvârşi acte de referinţă şi fără a fi hotărât dacă lucrul Ia care ne referim se presupune sau nu), dar, cu siguranţă, dacă ne referim totdeauna şi numailaindivizi, ne referim la stări ale unei lumi (oarecare). Iar pentru a face aceasta trebuie să articulăm un enunţ. Dacă spun *pisică,* nu mă refer la nimic. Mă refer totdeauna şi numai la *o* pisică sau la *unele* pisici localizate sau localizabile în timp şi în spaţiu. în schimb, când se spune că ne putem referi la *generalia,* se sugerează că referinţa este ceva care se face cu

termeni izolaţi. Se întâmplă adesea să auzim persoane foarte respectabile afirmând că cuvântul *pisică* se referă la pisici, sau la esenţa pisicilor. Acesta mi se pare un mod înşelător de a pune problema, din motive spuse mai sus, şi la care mă menţin.
Cuvântul *pisică* semnifică sau denotă, dacă vrem, esenţa pisicii (sau CN-ul, sau CM-ul corespunzător) totdeauna şi orişicum, în afara oricărui context, şi de aceea puterea lui semnificantă sau denotativă aparţine *tipului* lexical. Acelaşi cuvânt desemnează o pisică anume numai în contextul unui enunţ exprimat, unde apar specificări de loc şi de timp, şi de aceea funcţia de desemnare e îndeplinită de *ocurenţă.* Enunţul de tipul *pisicile sunt mamifere* exprimă o gândire, în orice context ar apărea, chiar dacă este găsit într-o sticlă (şi, de altfel, se poate decide în orice caz dacă este adevărat sau fals), pe când enunţul *„este o pisică în bucătărie* se referă la un X localizat spaţio-tem poraliceşte şi, găsit scris în mesajul conţinut de o sticlă, îşi pierde orice eficacitate referenţială. Chiar dacă se poate bănui că era un act de referinţă, nu se mai poate dovedi dacă, în locul şi în momentul în care a fost emis, era adevărat sau fals (cf. Ducrot 1995: 303-305).
După ce am clarificat condiţiile în care se poate continua discuţia ce urmează, să continuăm.

A se referi la cai

Dacă ne întoarcem din nou la povestea' lui Montezuma pe care am relatat-o în 3.3, se vede că (i) trimişii săi îi transmit prin interpretanţi CN-ul calului; (ii) ei se referă astfel, evident, la ceva ce văzuseră în timpul debarcării spaniolilor; (iii) Montezuma înţelege că se referă la ceva, chiar înainte de a fi înţeles despre ce este vorba; (iv) pe baza interpretării lor, Montezuma îşi construieşte un TC al calului datorită căruia, e de presupus, va fi în stare să recunoască referentul

atunci când va da cu ochii de el; (v) după cât se pare, Montezuma, după ce a primit mesajul, a rămas îndelung în tăcere şi putem să credem că nu s-a referit niciodată la cai până în momentul în care i-a recunoscut, (vi)

285

Montezuma ar fi putut, în momentul oportun, să recunoască misteriosul *magatl* despre care îi vorbiseră solii, şi totuşi, continuând să rumege lucrurile în sinea lui, ar fi putut să se abţină de a vorbi despre ei şi, deci, de a se referi la cai.

Toate acestea contează dacă cineva prin "a te referi la un cal sau la cai" nu înţelege „a intenţiona noema calului". Dar atunci ar însemna să ne jucăm cu termenii încă o dată, şi referinţa e o problemă destul de complexă ca s-o complicăm cu problema intenţionalităţii. Cum vom vedea, e suficient să-ţi pui problema intenţiei vorbitorului.

Deci putem asocia un CN cu un termen, acest CN (căruia ar trebui să-i corespundă un TC) conţine instrucţiuni pentru recunoaşterea referentului, dar instrucţiunile pentru recunoaşterea referentului şi recunoaşterea însăşi nu au nemijlocit nimic de a face cu actul de a se referi la ceva.

Acum să complicăm povestea noastră. Spaniolii sosesc la palatul lui Montezuma, acesta crede că recunoaşte un *magatl* în curtea palatului, şi aleargă în goana mare la curtenii săi (printre care şi mesagerii săi) afirmând că în curte este un *magatl.* în acel caz el s-ar fi referit desigur la un cal şi aşa ar fi înţeles şi trimişii săi, dat fiind că tocmai ei erau aceia care îi comunicaseră semnificatul cuvântului. Dar unul dintre trimişi ar fi putut avea o îndoială: era sigur că Montezuma folosea cu adevărat cuvântul *magatl* în sensul în care îl foloseau ei? Problema nu era una de nimic: dacă Montezuma avea dreptate, şi în curte apăruse cu adevărat un cal, asta însemna că spaniolii ajunseseră deja în capitală. Dar dacă, ascultând descrierea' lor, Montezuma înţelesese rău, şi acum considera că a văzut un cal în timp ce de fapt văzuse altceva? Cu toate că există persoane, chiar respectabile, care susţin că cuvântul *cal* se referă totdeauna şi oricând la cai (la cabalinitate) independent de intenţiile sau de competenţa lexicală a vorbitorului, mi se pare că trimişii n-ar fi putut să se mulţumească cu această frumoasă siguranţă, pentru că problema lor era să afle ce anumea văzut Montezuma, şi la ce se referea, chiar dacă greşea numele.

Trimişii aveau problema pe care o au mulţi învăţaţi contemporani, aceea a modului în care se poate „fixa referinţa".

286

Dar problema lor nu era cum să identifice referentul cuvântului *magatl,* despre CN-ul căruia deja căzuseră de acord. Ei ar fi fost aproape de acord cu cei care definesc extensia unui termen ca mulţime a tuturor lucrurilor pentru care termenul e adevărat (doar că ar fi corectat, foarte potrivit, ştiind că vorbesc încă de termeni, şi nu de enunţuri, „mulţimea lucrurilor la care termenul se poate aplica corect voind apoi să enunţe propoziţii adevărate"). Ei trebuiau însă să hotărască dacă Montezuma aplica termenul în mod corect (şi criteriul de corectitudine era acela pe care ei - Nomotheţii - îl fixaseră în ziua debarcării spaniole), şi numai după ce vor fi luat această decizie ar fi putut să *fixeze* referinţa intenţionată de Montezuma prin enunţul *există un magatl în curtea palatului.* Să se observe că, vorbind, Montezuma este de presupus că avea intenţia să folosească cuvântul *magatl* în acelaşi sens în care-1 foloseau trimişii săi, dar aceasta ne mângâie prea puţin, şi-i întărea prea puţin şi pe ei. Ei puteau, din principiu de caritate, să accepte că Montezuma îl folosea în acelaşi sens ca şi ei, dar nu erau siguri de asta.

Trimişii erau siguri că Montezuma se referea la ceva şi că ceea ce tocmai punea în aplicare era un act de referire, dar nu erau siguri că el „ţintea" către referentul pe care-1 înţelegeau ei.

Ce era de făcut? Nu exista decât o soluţie: să-1 întrebe pe Montezuma, ca să afle

dacă prin cuvântul *magatl* înţelegea să se refere la animale făcute în cutare şi cutare fel. Fireşte că nici aceasta nu ar fi fost de ajuns, şi siguranţa ar fi atins-o atunci când Montezuma le-ar fi indicat un anumit animal pronunţând termenul însuşit, dar până în acel moment trebuia să pună în public cât mai mult posibil, stimulând interpretări ale lui Montezuma, CN-ul lui *magatl.*

Va fi urmat prin urmare o lungă contractare, la sfârşitul căreia ambele părţi aveau în mână o succesiune de cuvinte, gesturi, desene *puse în public,* un soi de proces verbal, de declaraţie notarială. Numai cu ajutorul acelui contract exprimat trimişii ar fi fost mulţumitor de siguri că Montezuma se referea la acelaşi lucru la care înţelegeau ei să se refere când ziceau *magatl.* A fixa referinţa enunţului voia să spună încă o dată (ca şi prin inter-

pretarea TC-ului cu ajutorul unui CN), a explica un lanţ de interpretanţi controlabili în mod intersubiectiv.

în acel moment trimişii ar fi fost siguri că Montezuma se referea la ceva, că acel ceva la care se referea era ceva pe care ei erau gata să-1 recunoască drept un cal, şi totuşi n-ar fi fost încă siguri că calul din curte exista cu adevărat. Lucru care ne spune că a se referi-la, a avea intenţia (referindu-te) să foloseşti limbajul aşa cum îl folosesc interlocutorii, şi a poseda aceleaşi instrucţiuni pentru a recunoaşte referentul, nu are încă nimic de a face cu faptul că actul lingvistic exprimă o propoziţie adevărată.

Cred că de aceste deosebiri trebuie ţinut cont atunci când se admite că semiotica de inspiraţie structuralistă a fost neinteresată de referinţă. Nu cred că cineva a negat vreodată că folosim limbajul pentru a efectua acte de referinţă; poate că nu se spusese cu suficientă energie că fac parte din semnificatul unui termen şi o serie de instrucţiuni pentru identificarea referentului acestui termen (când el este folosit într-un enunţ cu funcţii referenţiale),[4] dar nici nu s-a negat vreodată că în semnificatul lui *pisică* ar trebui să se afle ceva (fie şi „animal felin patruped care miaună") care să ne poată permite să distingem la ocurenţă o pisică de un covor.

Mai degrabă, dat fiind că problema semioticelor de inspiraţie structuralistă era cum să definească funcţionarea sistemelor de semne (sau a textelor) însele, şi independent de lumea la care se puteau referi, accentul era pus în mod preeminent pe raportul dintre semnificam şi semnificat, sau dintre expresie şi conţinut.[5] Că însă un oarecare sistem de semne putea să fie folosit pentru a se referi la obiecte şi stări ale lumii, nimeni nu punea asta la îndoială, dar, în cuvinte destul de simple, se considera că pentru a putea folosi cuvântul *pisică* cu care să te referi la o pisică era nevoie mai întâi ca vorbitorii să concorde asupra semnificatului „pisică".[6] Că era însă un mod de a relua, în alt context, afirmaţia celui de al doilea Wittgenstein (1953, §40) prin care nu trebuie confundat semnificatul unui nume: „Dacă Domnul N.N. moare, se spune că a murit purtătorul numelui, nu semnificatul numelui. Şi ar fi lipsit de chibzuială să vorbim în acest fel, pentru că dacă

numele ar înceta de a mai avea un semnificat, n-ar avea sens să spunem că 'domnul N.N. a murit'".

Semioticele de inspiraţie structuralistă porneau de la principiul că actele de referinţă sunt posibile numai întrucât se cunoaşte semnificatul termenilor folosiţi pentru a se referi - idee susţinută şi în interiorul paradigmei analitice, vezi de exemplu Frege; dar spre deosebire de Frege nu socoteau interesant să aprofundeze fenomenul referinţei, considerându-1 un accident extralingvistic. Bănuiala mea este că problema a rămas obscură şi pentru semanticele veri-funcţionale, şi din motive evidente: problema referinţei nu poate fi rezolvată în termeni formali pentru că are de a face cu intenţiile celui ce vorbeşte şi este, de

aceea, un fenomen pragmatic. Ca atare a scăpat atât prizei semioticelor structuraliste, cât şi celei a semanticelor modeliste. Provocarea pe care o datorăm teoriei desemnării rigide (chiar dacă, cum vom vedea, nu o consider persuasivă)[7] e aceea de a ne fi făcut să credem că pot să existe acte de referinţă care, cel puţin la prima vedere, nu presupun înţelegerea semnificatului termenilor folosiţi pentru a ne referi.

Povestea adevărată a sarchiaponului

Pentru cine nu ştie, sceneta sarchiaponului, celebru în analele teatrului de revistă italian din anii '50, se desfăşura într-un compartiment de tren între Walter Chiari şi Carlo Campanini. Pentru scopurile analizei pe care intenţionez să i-o fac, consider că-i util s-o rezum în şase momente.

FAZA 1. Chiari intră şi-1 salută pe Campanini şi pe ceilalţi călători. Campanini la un moment dat se ridică şi pune mâna, în plasa de sus, pe un coş acoperit cu o pânză, şi se retrage ca şi cum ar fi fost muşcat. îi invită pe ceilalţi să nu facă gălăgie ca să nu deranjeze sarchiaponul, care se ştie că se irită foarte uşor. Chiari, înfumurat şi lăudăros, nu vrea să lase să se vadă că nu ştie ce-i acela un sarchiapon, şi începe să vorbească cu dezinvoltură, fudulindu-se că a avut de a face cu sarchiaponi încă din tinereţe.

289

FAZA 2. Neştiutor de ce anume este sarchiaponul, Chiari o ia prin încercări. De exemplu, după ce află de la Campanini că sarchiaponul lui este american, afirmă că a văzut numai sar-chiaponi asiatici. Aceasta îi permite să arunce la întâmplare enunţarea de proprietăţi care, după spusele lui Campanini, sarchiaponul american nu le are, dar foarte repede îşi dă seama de unele dificultăţi. De exemplu face aluzie şi prin mimică la tipicul „bot" al sarchiaponului şi Campanini îl priveşte cu un aer interogativ întrebându-1 în ce sens vrea să spună că sarchiaponul are bot; Chiari corectează tirul, afirmând că se exprimase impropriu, prin metaforă, ca să facă aluzie la cioc; dar nici nu termină bine de pronunţat cuvântul *cioc,* că şi observă un aer de uimire pe faţa lui Campanini şi se grăbeşte să se corecteze vorbind de nas.

FAZA 3. De la acest moment încolo avem un crescendo de variaţiuni în ritm tot mai accelerat, în cursul cărora Chiari se încăpăţânează şi devine tot mai aţâţat. înfrânt şi în privinţa nasului, face aluzie la ochi, apoi vorbeşte de un singur ochi; bătut şi în privinţa ochiului, încearcă să vorbească de urechi, pus în faţa afirmaţiei trântite scurt că un sarchiapon nu are urechi, vorbeşte imediat de aripioare, apoi se întoarce la bărbie, păr, perişori, pene, încearcă o explorare asupra felului în care merge animalul, contrazicându-se apoi imediat spunând că voia să zică despre săriturile lui tipice, se hazardează în ce priveşte labele, îşi ia vorba înapoi progresiv asupra numărului lor, încearcă să menţioneze aripile (în faţa privirii năucite a lui Campanini încearcă să explice că voia să spună că sarchiaponii sunt „leali")* încearcă cu solzii, menţionează fără succes culoarea (galbenă? albastră? roşie?), tot mai des foloseşte jumătăţi de cuvinte, silabe interogative ca să pândească reacţia (fatalmente negativă) a lui Campanini.[8]

FAZA 4, sau climaxul scenetei. Chiari, exasperat, explodează într-o groaznică înjurătură eliberatoare faţă de jivina aceea „scârboasă", faţă de animalul acela imposibil, care nu are rât, n-are cioc, n-are labe, copite, gheare, degete, picioare, unghii,

* Aluzie la un joc de cuvinte: *Ie aii* (=aripile) şi leali *(=leali)* (n.t.)

290

pene, solzi, coarne, păr, coadă, dinţi, ochi, coamă, guşă, ochi, creastă, limbă - şi renunţă să mai înţeleagă tot ce-o mai fi el.

FAZA 5. Chiari îl somează pe Campanini să-i arate sarchiapoanul, ceilalţi călători se îndepărtează terorizaţi, imediat ce Campanini dă să deschidă coşul. Chiari se sperie şi el, şi în sfârşit Campanini îi dezvăluie serafic că sarchiapoanul

nu există, îi arată coşul că e gol, şi-i mărturiseşte că obişnuieşte adesea trucul acela ca să-i îndepărteze pe nepoftiţi şi să rămână singur în compartiment.
FAZA 6. Urmează o „coadă", o prelungire, în care Chiari (redobândindu-şi obrăznicia la loc) vrea acum să facă să se creadă că intuise de la bun început că era vorba de o glumă.

Există cutii închise?

Povestea sarchiaponului mi se pare exemplară. în Faza 1 avem doi interlocutori dintre care primul *pune* în discurs un termen, iar celălalt (respectând regulile conversaţionale) *presupune* - până la proba contrară - existenţa obiectului corespunzător.[9] Dat fiind că la început Chiari nu ştie ce proprietăţi are un sarchiapon, afară de aceea că este, probabil, un animal ,tratează termenul corespunzător *ca pe o cutie închisă.*
Vreau să explic ce înţeleg prin cutie închisă. Ea nu are nimic de a face cu acea „cutie neagră" în care am afirmat repetat că nu intenţionez să-mi vâr nasul. Dacă vrem, înţelegem o cutie închisă ca pe o cutie albă: o cutie neagră e ceva care prin definiţie nu se poate deschide, în timp ce o cutie albă, chiar dacă-i închisă, ar putea până la urmă să fie deschisă. O cutie închisă este aceea care ne este oferită, legată cu o fundă frumoasă, la sărbătorile de Crăciun sau de ziua noastră: înainte chiar să o fi deschis intuim că conţine un cadou şi începem să-i mulţumim celui ce ne-a oferit-o. îi acordăm încredere, presupunem că nu este aşa de farsor şi de needucat ca să ne expună surprizei de a găsi cutia goală. Tot la fel, a cumpăra ceva în cutie închisă înseamnă a-i da credit vânzătorului, a presupune că în cutie o să fie efectiv ceea ce garantează el.

în interacţiunea comunicativă cotidiană acceptăm foarte multe referiri cu cutia închisă: dacă cineva ne spune că trebuie să plece de urgenţă pentru că domnul Todi s-a îmbolnăvit, acceptăm că există undeva un domn Todi, chiar dacă înainte nu ştiam nimic despre el. Dacă însă interlocutorul spune că pentru a ne obţine plata ramburs a călătoriei noastre la un congres ţinut la Vipiteno trebuie să ne adresăm lui Todi, ne grăbim să-1 întrebăm îngrijoraţi dacă prin numele acela înţelege să se refere la cunoscutul oraş sau la un funcţionar din administraţie din primăria din Vipiteno, şi vrem să ştim imediat cum să-1 identificăm sau să-1 reperăm. Dar acesta e un caz extrem. De obicei, afară de cazurile de neîncredere preventivă, luăm de bun faptul că, dacă vorbitorul pune în vorbire pe cineva sau ceva, acesta există în vreun loc. Colaborăm la actul de referire chiar fără să ştim nimic despre referent, şi chiar ignorând semnificatul termenului pe care-l foloseşte vorbitorul.
în 3.7.1. Am povestit cum, eu însumi fiind neînstare să deosebesc un ulm de un fag, recunosc bine mangrovele (pe care într-o zi le-am identificat pentru că citisem despre ele în atâtea cărţi de călătorii) şi bananierul, despre care-mi oferiseră atâtea instrucţiuni cărţile lui Salgari. Eram convins că nu ştiu nimic despre paletuvieri (despre care tot cărţile lui Salgari îmi vorbiseră foarte mult) până ce într-o zi am descoperit într-o enciclopedie că paletuvierii sunt mangrove. Acum aş putea să-1 recitesc pe Salgari imaginându-mi mangrovele de fiecare dată când numeşte paletuvierii. Dar ce am făcut timp de ani de zile, încă din copilărie, citind despre paletuvieri fără să ştiu ce anume erau? Din context dibăcisem eu că era vorba de vegetale, ceva asemănător cu arborii sau arbuştii, dar asta era unica proprietate pe care reuşeam s-o asociez cu numele. In ciuda acestui fapt, am putut să citesc *prefăcându-mă* că ştiu ce anume erau. Integram cu ajutorul fanteziei puţinul acela pe care putusem să-1 întrevăd din cutia semi-deschisă, dar de fapt luam ceva în cutie închisă. Ştiam că Salgari se referea acolo la ceva, şi menţineam deschisă interacţiunea comunicativă, ca să pot să înţeleg restul povestirii, acceptând (pe încredere) că existau în vreun loc nişte paletuvieri şi că ei erau nişte vegetale.

292
Acceptarea cu cutia închisă ar putea fi înţeleasă ca un caz de *desemnare rigidă.* Potrivit teoriei desemnării rigide, într-un con-trafactual ce-i sustrage lui Aristotel orice proprietate cunoscută, noi va trebui să ne pregătim în orice caz să-1 considerăm drept cel care a fost botezat ca atare într-un moment determinat, şi făcând aceasta acceptăm cu cutia închisă ca un fel de legătură neîntreruptă să lege rostirea actuală a numelui de individul astfel botezat. Totuşi în teoria desemnării rigide există o ambiguitate (poate nu singura[9]. Pe de o parte va trebui să acceptăm că -printr-un lanţ neîntrerupt care leagă obiectul, cel ce primeşte numele odată cu actul botezului său, de numele folosit ce se referă la el - obiectul ar fi cel care cauzează aproprierea referinţei (Kripke 1872: 89). Pe de alta se susţine că receptorul (primitorul) numelui trebuie să aibă intenţia de a-1 folosi cu aceeaşi referinţă ca a aceluia de la care 1-a învăţat (Kripke 1972: 94). Nu e vorba de acelaşi lucru.
Fiindcă sarchiaponul nu există, nu există obiect care să fi putut cauza folosirea numelui. Cu toate acestea e sigur că Chiari acceptă să folosească numele *sarchiapone* în acelaşi fel în care presupune că-1 utilizează Campanini. Cu cutia închisă. Dacă a existat lanţ cauzal, el nu merge prin urmare de la obiect la folosirea numelui, ci de la decizia (lui Campanini) de a folosi numele la decizia lui Chiari de a-1 folosi aşa cum îl foloseşte Campanini. Nu este vorba de o cauzalitate „obiect-nume", ci de cauzalitate „folosirej a numelui - folosire$_2$ a numelui". N-am nici o intenţie să rezolv această problemă din punctul de vedere al unei teorii cauzale a referinţei, dat fiind că nu o împărtăşesc. Am putea spune că, în cazul în care sarchiaponul ar exista şi ar avea o esenţă, avem desemnare „rigidă", pe când în cazul în care este imaginat de cel care botează cu numele respectiv fantasma închipuirii lui, avem desemnare „moale". însă nu ştiu deloc ce anume înseamnă atât desemnarea rigidă, cât şi desemnarea moale, pentru că această diferenţă are probabil relief ontologic, dar nu semiozic: actul de referinţă pus în operă de Campanini şi acceptat de Chiari ar funcţiona în acelaşi fel în ambele cazuri.
Problema mi se pare mai degrabă alta. Şi anume că metafora cutiei închise e imprecisă. Cutiile închise (dacă voim să filăm
293
metafora) ne spun întotdeauna ceva despre ce e înăuntru, pentru că inevitabil poartă o etichetă. Dacă eu folosesc un nume propriu cum ar fi Ghedeon, declar automat că purtătorul numelui e o fiinţă omenească de sex masculin, dacă folosesc Doroteea, declar că e de sex feminin, dacă pun în scenă în vorbire pe fratele meu Giacomo, Giacomo e deja o fiinţă omenească de sex masculin care are proprietatea de a fi fratele meu, Salgari îşi etichetase paletuvierii ca vegetale şi - pentru a încheia - dacă-1 numesc pe Giuseppe Rossi, există posibilităţi ferme ca desemnatul să fie un bărbat italian, dacă-1 numesc pe Jean Dupont există posibilităţi mari să fie francez, dacă-1 numesc pe Paolo Sisto Leone Pio Odescalchi Rospigliosi Colonna sunt mari posibilităţi ca el să aparţină nobilimii romane, aparte faptul că (cel puţin la origine), dacă cineva se numea pe numele de familie Fabbri, era descris ca fiul fierarului, iar dacă se numea Miiller aparţinea familiei morarilor. E prea puţin pentru a-i indica pe numiţii Pietro Fabbri sau Franz Miiller, dar destul pentru a spune că şi numele proprii nu sunt cu totul goale de conţinut.
Să se observe că dacă numele proprii n-ar avea un conţinut (ci numai un desemnat) nu ar putea exista *antonomasia vossianică,* care nu e aceea în care un termen general se aplică prin excelenţă la un individ (împăratul, pentru Napoleon, *The Voice* pentru Frank Sinatra), ci aceea în care un nume de individ este folosit, prin excelenţă, ca sumă de proprietăţi (acesta e un Pico Della Mirandola, sau un Hercule, sau un Iuda, aceasta e o Messalină, sau o Venus).

Iniţial povestea sarchiaponului pare aceea a unei cumpărături neatente cu cutia închisă, dar în realitate Carhpanini, spunând că nu-i nevoie să fie deranjat sarchiaponul fiindcă e iritabil, pune deja o etichetă pe cutie (sau pe coş): sarchiaponul este o fiinţă vie. De aici porneşte Chiari, şi înţelege deîndată să folosească termenul ca pe „un cârlig pentru a atârna de el descrieri". Tentativele lui Chiari în faza 3 urmăresc să clarifice care sunt proprietăţile animalului, şi deci să obţină instrucţiuni pentru identificarea şi recunoaşterea referentului. Să se observe că în această scenetă este exemplificată şi deosebirea dintre a vorbi-despre şi a se referi-la. Campanini se referă la un sarchiapon
294
individual (cel din coş). Chiari acceptă referirea şi se referă la acel sarchiapon. Dar, pentru a stabili cum este, încearcă o recurgere la universal, sau la obiecte generale. Afirmă că a cunoscut alţi sarchiaponi şi - încercând să le definească proprietăţile - vorbeşte despre sarchiaponi în general, sau, altfel spus, încearcă să obţină informaţii pentru a alcătui cel puţin din tentative CN-ul *sarchiaponului* de a-şi forma TC-uiui, sau a obţine o posibilitate de cogniţie a sarchiaponului-tip. Pentru a face asta se referă mereu la animalul din coş ca la o ocurenţă care ar trebui să manifeste toate proprietăţile tipului. Nu se contractează referinţa fără a pune în scenă conţinuturi.
Dialogul care se desfăşoară în Faza 3 ar putea fi înţeles ca un proces de „golire succesivă" a oricărei proprietăţi posibile în aşa fel încât acel cârlig de atârnat descrieri să rămână gol. Deoarece Campanini neagă orice posibilă proprietate a sarchiaponului, lui Chiari nu-i rămâne - aparent - decât să accepte numele în mod rigid. Şi aşa pare să facă, când, în Faza 4 insultă jivina misterioasă, imputându-i că nu corespunde nici unei descrieri cu putinţă. Dar el nu încetează să se refere la făptura aceea blestemată ca la o „jivină".
Când Campanini, în Faza 5, dezvăluie că sarchiaponul nu există, Chiari îşi dă seama că până atunci a vorbit despre un individ inexistent, sau de unul născut din fantezia lui Campanini, un individ fictiv care exista doar în lumea posibilă a fabulaţiei altuia. Dar chiar după ce păcăleala este dezvăluită, iată că Chiari (în Faza 6) continuă să se refere la sarchiapon. Atâta că nu se mai referă la el ca la un element care mobilează lumea reală, ci ca la un element al lumii posibile inventate a lui Campanini. Am putea discuta dacă în Fazele 1-5 Chiari vorbea de un sarchiapon[1], pe care-1 considera existent, şi în Faza 6 nu se referea cumva la un sarchiapon[2], despre care acum ştie că există doar într-o lume fictivă. Dar de fapt se referă tot la sarchiaponul despre care vorbea Campanini, atât că înainte îi atribuia proprietatea de a exista în lumea reală, iar acum îi atribuie proprietatea de a nu exista.[10] Cei doi s-au pus foarte bine de acord şi ştiu despre ce vorbesc.
295
Morala poveştii este că (i) a se referi este o acţiune pe care vorbitorii o îndeplinesc pe baza unei negocieri, (ii) actul de referinţă îndeplinit când se foloseşte un termen ar putea, în principiu, să nu aibă nimic de a face cu cunoaşterea semnificatului termenului şi nici cu existenţa sau inexistenţa referentului - cu care nu întreţine nici un raport cauzal; (iii) cu toate acestea nu există desemnare definibilă ca rigidă care să nu se sprijine pe o descriere („etichetă") de pornire, fie ea şi foarte generală; (iv) de aceea şi cazurile aparente de desemnare absolut rigidă constituie nişte direcţionări ale contractului referenţial, momentul auroral al raportului, niciodată momentul final.
S-ar putea obiecta că suntem în prezenţa unei scenete comice. S-ar întâmpla acelaşi lucru dacă dialogul s-ar desfăşura între doi oameni de ştiinţă, dintre care unul ar începe să vorbească despre o substanţă X, pe care a descoperit-o, şi s-ar lămuri la sfârşit că acea substanţă nu există sau nu are nici una dintre

proprietăţile pe care descoperitorului i le atribuia? într-o situaţie asemănătoare un învăţat s-ar comporta altfel *din punct de vedere moral şi ştiinţific,* descalificându-1 public pe cel care 1-a minţit, dar din punct de vedere semiozic lucrurile nu s-ar petrece diferit. într-un congres ştiinţific ulterior învăţatul ar continua să citeze substanţa X ca exemplu de substanţă imaginară, subiect al unei trişerii ştiinţifice (sau al unei grosolane erori), dar ar continua să se refere la ea ca la aceea despre care vorbise atunci când, înainte de a fi început cuvenitele controluri, o luase drept existentă cu cutia închisă.[11]
Ştiu foarte bine că există o altă interpretare, dacă nu a poveştii sarchiaponului, cel puţin a celei a substanţei X. Unii ar spune că, din moment ce substanţa nu există, expresia *substanţa X* nu are referent, şi nu-1 avea nici atunci când, la început, omul de ştiinţă considera, cu cutia închisă, că îl avea. Dar a spune că o expresie nu se poate aplica nici unui referent nu înseamnă că nu se poate folosi pentru un act de referinţă, şi asupra acestui punct vreau eu să insist. în această oscilare între posibil referent al termenului şi utilizare a termenului în acte de referire se ascunde o ambiguitate care a generat multe dispute despre ontologia referinţei.
296

Mintea Divină ca 'e-mail'

Prin ontologii ale referinţei înţeleg întâi de toate poziţia filosofică potrivit căreia indivizii (Pavel, Napoleon, Praga sau Padul) pot să fie desemnaţi *rigid,* în sensul că, oricare ar fi descrierea pe care o atribuim unui nume, el se referă în orice caz la ceva sau la cineva care a fost astfel botezat într-un moment dat al spaţiului-timp, şi care - oricâte proprietăţi i-ar fi fost greşit cunoscute - va rămâne permanent *acel* cineva sau ceva (un *prin-cipium individuationis* bazat pe o *materia signata quantitate).* însă teoria referinţei ontologice a fost extinsă şi la *quidditates* (esenţele, sau obiectele generale) care, chiar şi atunci când nu le-am cunoaşte, ar fi nişte constante de natură ce au o obiectivitate a lor în afara atât a actelor noastre mentale, cât şi a modului în care cultura le cunoaşte şi le organizează. Lărgirea ipotezei nu e nejustificată: dacă se acceptă că un nume de persoană poate fi legat de o *haecceitas* (fie şi din trecut, şi deci imaterial), de ce un nume generic n-ar putea să fie legat direct de o *quidditasl* E mai imaterială Cabalinitatea sau *haecceitatea* lui Assurbanipal, din care consider că nu mai avem nici măcar un pumn de pulbere? în ambele cazuri, aşa cum vom vedea, nu se poate evita să fim de acord că legătura este dată de ceea ce Putnam (1981: 3) numeşte *noetic rays* (şi care, fireşte, sunt doar o ficţiune teoretică).
Din acest punct de vedere, pentru o teorie ontologică a referinţei, termenul *apă* s-ar referi la H_2O în orice lume posibilă, aşa cum numele *Napoleon* s-ar referi permanent şi rigid la acel *unicum* care în istoria universului s-a constatat, genetic, fiziologic şi biografic, o singură dată (şi aşa ar rămâne şi dacă într-o lume viitoare guvernată de feministe radicale Napoleon ar fi amintit doar ca individ dotat cu unica proprietate de a fi fost soţul Iosefinei).
Aceasta ar fi o ontologie „forte" prin care referirea la apă ar părea să facă abstracţie de orice cunoaştere sau intenţie sau credinţă a vorbitorului. însă această perspectivă de pe o parte nu exclude întrebarea la ce anume este referirea. Şi pe de alta nu elimină noţiunea de „cogniţie": pur şi simplu le mută pe amândouă din psihologie în teologie. Ce anume vrea să spună că
297
cuvântul *apă* se referă totdeauna şi oricum ar fi la o H_2O dincolo de orice intenţie a vorbitorilor? Va trebui să spunem ce anume este acel soi de sârmă de fier ontologic ce ancorează cuvântul cutare de esenţa cutare - şi filând metafora va trebui să ne gândim la esenţă ca la ceva foarte hirsut din care emană multe fire de sârmă, ce o leagă de *water,* de *aqua,* de *eau,* de *Wasser,* de *vodă,* de *shui* şi până şi de termenul (încă inexistent) care va fi născocit în anul 4025 de

vizitatorii Saturnieni ca să indice acel lichid transparent, necunoscut lor, pe care-1 vor găsi pe planeta noastră.
O ontologie forte, pentru a exclude intenţiile vorbitorilor, dar a întemeia într-un fel legătura referenţială, ar trebui să presupună o Minte Divină, sau Infinită, cum vrem să-i spunem. Dând ca scontat faptul că lumea ar exista independent de cunoaşterea pe care o avem noi despre ea, şi că există ca populaţie cu esenţe reciproc reglementate de legi, numai o Minte care o cunoaşte exact cum este (şi cum a făcut-o), şi care acceptă cu indulgenţă că şi în limbi diferite ne putem referi la aceeaşi esenţă, poate „fixa" referinţa în chip stabil.
Ca să reluăm cunoscutul exemplu al lui Putnam (1975: 12), dacă ar exista pe un Pământ Geamăn ceva care seamănă întru totul şi în toate cu apa de pe această planetă, ar avea acelaşi aspect, gust şi efecte biochimie, şi totuşi n-ar fi H_2O, ci XYZ, pentru a spune că oricine (pe ambele planete) ar vorbi de *apă* s-ar referi la H_2O dar nu la XYZ, trebuie acceptat că o anume Minte Infinită gândeşte exact în acest fel, pentru că numai gândirea ei ar garanta legătura dintre nume şi esenţe. Dar tocmai Putnam e acela (1981: 3), care opunând un realism intern perspectivei externaliste, spune că aceasta din urmă, pentru a fi credibilă, ar presupune exact un Ochi al lui Dumnezeu.
A postula o Minte Divină pune însă o problemă interesantă în termeni de intenţionalitate. Trebuie să admitem că Mintea divină „ştie" că orice emitere a termenului *apă* se referă la esenţa apei, iar care este raportul intenţional ce leagă Mintea Divină de conţinutul „ştiutului" ei scapă capacităţii noastre de înţelegere (şi de fapt postulăm că se întâmplă aşa, şi nu spunem cum se întâmplă). Dar ce anume garantează că fiece pronunţare *a noastră* a

termenului *apă* se adecvează intenţionalităţii Minţii Divine? Evident, nimic altceva, decât buna noastră *intenţie* că atunci când vorbim de apă înţelegem să facem, ca să zicem aşa, voia lui Dumnezeu şi înţelegem (în chip voluntar) să ne adecvăm intenţiei Minţii Divine.
Să se observe că spun „intenţiei", şi nu „intenţionalităţii" unei Minţi Divine. A te întreba ce anume este intenţionalitatea unei Minţi Divine trece dincolo de limitele acestor modeste reflecţii -şi chiar ale unor reflecţii mult mai orgolioase. Problema este că e greu să hotărăşti până şi ce anume va să-nsemne a te adecva intenţiei Minţii Divine.
Admit că există acum un fenomen ce ar putea conta ca model al Minţii Divine, şi de desemnare absolut rigidă. Este fenomenul adresei *e-mail.* La „numele" alcătuit de această adresă (să zicem: *adam@eden.being)* corespunde cu siguranţă o entitate şi numai una singură (nu e spus că este un individ fizic, ar putea fi o firmă, dar numai aceea singură, şi nu alta). Noi putem să nu ştim deloc ce proprietăţi are destinatarul (Adam ar putea să nu fi fost primul om, ar putea să nu fi mâncat din pomul binelui şi al răului, ar putea să nu fi fost soţul Evei etcetera), dar ştim că numele acela (adresa) ţinteşte (printr-un lanţ de fenomene electronice pe care nu e cazul să le analizăm în detaliu, dar de eficienţa cărora suntem zilnic martori) spre o entitate individuală ce se distinge de orice alta, independent de credinţele noastre, opinii, cunoştinţe lexicale, şi de cunoaşterea pe care o avem despre modul în care „ţinteşte" spre el. Am putea în cursul timpului să asociem multe proprietăţi la numele acela, dar nu e necesar să o facem: ştim că dacă-1 scriem în programul nostru de *e-mail* vom ajunge la adresa aceea şi nu la alta.[12]
Şi ştim că totul depinde de o ceremonie de botez, şi că puterea referenţială a adresei pe care o folosim e datorată *în chip cauzal* botezului respectiv.
Dar un fenomen de genul acesta (aşa de absolut „pur" şi indiscutabil, independent de intenţiile şi de competenţele oricărui corespondent) se constată numai cu *e-mail* -ui. Că sistemul de *e-mail* este un model al Minţii Divine poate

să pară şi confortant şi blasfemiator, dar e singurul caz în care noi ne folosim de o
299
desemnare absolut rigidă după modelul, dacă nu al unei Minţi, cel puţin al unei Reţele Divine.

De la Mintea Divină Ia Intenţia Comunităţii

Cum se iese dintr-o ontologie forte, garantând în acelaşi timp o oarecare obiectivitate a referinţei? Născocind o ontologie slăbită a Minţii Comunităţii (ai cărei reprezentanţi privilegiaţi sunt, în funcţie de sectoare, Experţii). In acest sens, a ne referi corect la apă înseamnă a ne referi la ea în modul în care referă despre ea comunitatea experţilor - care astăzi concordă asupra faptului că este H_2O şi mâine ar putea, luând act de failibilitatea cunoaşterii, să decidă pentru o altă definiţie. Dar aceasta nu rezolvă deloc problema pe care ne-o punea ipoteza Minţii Divine: ce anume ne garantează că atunci când folosim cuvântul *apă* într-o operaţie de referire îl folosim aşa cum face Mintea Comunităţii? Pur şi simplu decizia noastră (voluntaristă) că atunci când folosim cuvântul înţelegem să-1 folosim în acelaşi sens în care îl folosesc experţii.

însă, făcea oare un lucru diferit Chiari în sceneta sarchia-ponului, hotărât să folosească cuvântul *sarchiapon* în acelaşi mod în care îl folosea Carhpanini? Pur şi simplu Chiari accepta că acel Campanini era un Expert. Există o diferenţă ontologică între opinia lui Campanini şi aceea a lui Einstein? Există numai convingerea noastră că, statistic vorbind, enciclopediile cunoscute nouă îl înregistrează pe Einstein ca expert calificat, în timp ce nu-1 menţionează pe Campanini (şi admit că există motive foarte serioase pentru preferinţa aceasta). Asta vrea să spună că noi, vorbind, avem o idee, uneori vagă, iar alteori precisă, despre unele materii în jurul cărora circulă consensul Comunităţii.

Dacă pentru termeni de genuri aşa-zise naturale (cum ar fi apă sau aur) se presupune că există expertul ca Interlocutor Privilegiat (interpret autorizat al Comunităţii), aceasta nu se întâmplă şi pentru *vărul meu, Artur, Pisica Mafaldei* sau *primul hominid ajuns în Australia.* Aici posibilitatea de contract rămâne
300
foarte largă, pentru că cuvântul lui Campanini contează cât şi cel al lui Einstein. De exemplu, în faţa enunţului *Napoleon s-a născut la Mo-dena,* având eu convingerea că Napoleon *al meu* s-a născut la Ajaccio, nu accept deloc să folosesc numele după intenţiile Comunităţii pentru că, cel puţin din principiu de caritate, imediat bănuiesc că vorbitorul înţelege să se refere la un *alt* Napoleon. Deci mă străduiesc să controlez acurateţea referinţei, încercând să-1 fac pe interlocutorul meu să interpreteze CN-ul pe care-1 face să corespundă numelui de *Napoleon,* ca să descopăr eventual că Napoleon al său s-a născut în secolul nostru, e un vânzător de maşini uzate, şi deci mă găsesc în faţa unui caz banal de omonimie. Sau îmi dau seama că interlocutorul înţelege să se refere la acelaşi Napoleon ca şi al meu, şi de aceea înţelege să emită un enunţ istoriografie care sfidează noţiunile enciclopedice în vigoare (şi deci Mintea Comunităţii). în cazul ăsta voi avea grijă să-i cer probe convingătoare ale enunţului său.

Dar în sfârşit, să încercăm să luăm în serios hotărârea de a folosi un termen potrivit intenţiei şi acordului Experţilor sau a Comunităţii. Să presupunem că, în faţa ameninţării cu extincţia a elefanţilor africani, E.C.O. (Elephant Control Organisation) îşi dă seama că: (i) în zona Kwambia există trei mii de elefanţi, mai mult decât poate suporta echilibrul ecologic (elefanţii distrug recoltele şi deci populaţia e nevoită să-i masacreze, pe când dacă ar fi un număr mai mic, ar putea să-i tolereze); (ii) în zona Bwana elefanţii, masacraţi de vânătorii de fildeşi, sunt pe punctul extincţiei; au fost emise legi severe care ar putea garanta supravieţuirea lor, dar exemplarele aflate în circulaţie sunt prea puţine

pentru a garanta continuitatea speciei; (iii) se cere să se captureze o mie de elefanţi din Kwambia şi să fie transferaţi în Bwana; (iv) confederaţia Statelor Africane şi World Wildlife Fund au aprobat operaţia şi i-au însărcinat cu ea pe funcţionarii de la E.C.O.
în cursul acestor preliminarii ne-am referit la Kwambia şi la Bwana, şi se presupune că există un acord în privinţa referentului acestor nume de teritoriu. Acum sunt *desemnaţi* toţi cei trei mii de elefanţi din Kwambia, unul câte unul, afirmând că, dintre
301
aceştia, o mie vor fi transferaţi în Bwana. Nu se ştie încă care sunt aceste o mie de exemplare dar, aşa cum se poate desemna un copil care e pe punctul de a se naşte, e posibil să desemnăm cei o mie de elefanţi care, în ziua când ar fi transferaţi în Bwana, ar fi exact aceia şi nu alţi indivizi. Problema este ca funcţionarii de la E.C.O. să cunoască cu exactitate semnificatul termenului *elefant* şi să nu transfere din greşeală rinoceri sau hipopotami.
Nu-i de ajuns să spunem că funcţionarii de la E.C.O. au intenţia să folosească termenul *elefant* pentru a se referi la acelaşi gen de indivizi la care se referă Experţii. Această înţelegere, bazată pe buna lor voinţă, contează numai pentru a direc-ţiona discursul. Experţii vor să fie siguri că nu există neînţelegeri posibile. De aceea le comunică funcţionarilor însărcinaţi că ei înţeleg prin elefant un animal care, potrivit ştiinţei oficiale, are proprietăţile XYZ, şi furnizează şi instrucţiuni pentru a recunoaşte animalele dotate cu aceste proprietăţi. Dacă funcţionarii ce au sarcina respectivă consimt şi declară că vor să captureze şi să transfere o mie de exemplare de animale XYZ, operaţia poate să înceapă.
In acest punct e irelevant să afirmăm că angajaţii de la E.C.O. au avut buna intenţie să folosească termenul potrivit intenţiei Experţilor. De fapt, între ei şi Experţi, s-a pus binefăcătoarea intermediere a unei serii de interpretanţi (descrieri, fotografii, desene) şi asupra acestora intervine acordul. Dacă din întâmplare în Kwambia ar exista şi elefanţi albi, rarisimi, părţile contractante trebuie să se pună de acord dacă prin termenul *elefant* înţeleg şi elefanţii albi sau îi exclud, dat fiind că de acest acord depinde corectitudinea intervenţiei ecologice.
încă o dată, desemnarea rigidă a aviit funcţie introductivă, pentru a dirija contractul, dar nu în ea se încheie contractul.

'Qui pro quo[1] şi negocieri

Să presupunem că cineva ne spune că la 25 septembrie 1555 a fost semnat un tratat de pace la Augsburg şi noi nu ştim că e vorba despre oraşul pe care-1 numim Augusta. Ne uităm la o
302
cutie încă închisă, care nu este cea în care situăm în mod obişnuit oraşul Augusta. Se poate ca lucrul să ne intereseze atât de puţin, încât să renunţăm la orice negociere; posibil că vom cere alte precizări, punând întrebări despre oraşul acela ciudat, deveniţi curioşi din cauza faptului că acolo s-a semnat o pace în aceeaşi zi în care se semnase şi la Augusta; şi se mai poate, iarăşi ca, din principiu de caritate, să presupunem deîndată că vorbitorul înţelege să se refere, prin numele *Augsburg* la acelaşi oraş pe care noi îl numim Augusta. Dar în orice caz s-ar vedea cât de mult condiţionează şi dirijează cunoştinţele noastre enciclopedice, şi prin urmare, ceea ce ştim noi despre conţinut, negocierile noastre de contract pentru succesul referinţei.
Aceasta permite să se rezolve şi aparentul paradox (elaborez, cu oarecare libertate, din Kripke 1979) al unui oarecare Pierre care auzise mereu vorbindu-se în Franţa despre *Londres* şi-şi făcuse ideea că era vorba de un oraş foarte frumos, drept care scrisese în jurnalul său zilnic că *Londres est un viile merveilleuse;* iar pe urmă i se întâmplase să se ducă în Marea Brita-nie, să înveţe

engleza prin contact direct, să viziteze un oraş pe care locuitorii îl numeau *London,* să-1 găsească insuportabil, şi să scrie în obişnuitul său jurnal (din nefericire fiind şi bilingv) că *London is an ugly city.* Iar de aici chinul traducătorului său italian care ar trebui să-1 facă să afirme (contradictoriu) că Londra e frumoasă şi extrem de urâtă în acelaşi timp - ca să nu mai spun de logicienii ce n-ar şti cum să se descurce faţă de două afirmaţii aşa de neruşinat de contradictorii etc.
în felul acesta se dă vina pe traducători, pe logicieni şi pe persoanele normale. în povestea asta, una din două, ori că Pierre după ce a văzut Londra, îşi dă seama, pe baza câtorva descrieri pe care le primise pe când i se vorbea de *Londres* (oraş englez, traversat de un fluviu şi având un Turn) că din greşeală crezuse că existau două oraşe, dar era unul sigur; ori că Pierre e un imbecil, şi a acceptat prima referire la *Londres* cu cutia închisă, fără să ştie nimic altceva decât faptul că era un oraş, şi n-a înţeles nicidecum că numele *London* se referă la acelaşi obiect. în primul caz, îi dăm timp lui Pierre să converseze cu alte persoane şi să corecteze ceea ce crede el, şi eventual să spună că prima
303
oară considerase (pe baza unor zvonuri necontrolate) că Londra era frumoasă, şi pe urmă a descoperit că era urâtă. Ori invers, Pierre persistă în confuzia lui cognitivă şi semantică şi —aparte faptul că în felul ăsta ne întrebăm de ce trebuie traduse însemnările unui imbecil - traducătorul ar trebui să introducă nişte note, ca să explice că este vorba de un interesant document semiotic şi psihiatric, pentru că Pierre e unul dintre aceia ce-şi confundă nevasta cu o pălărie sau vorbesc despre Napoleon Bonaparte (ca prim consul şi înfrânt la Waterloo) cu intenţia de a se referi la ei înşişi. Dar toate astea sunt de domeniul psihiatriei, nu al semanticii.
Să se observe că echivocurile de felul acesta sunt mult mai obişnuite decât ne lasă să credem exemplul examinat mai sus, ales cu gustul improbabilului. Un colecţionar de cărţi vechi poate să găsească într-un catalog prima ediţie, din 1662, din *Physica Curiosa* a lui Gaspar Schott, ca apărută la Wiirzburg. Apoi, într-un alt catalog, găseşte că prima ediţie a fost publicată în acelaşi an la Herbipolis. Deci notează în jurnalul său că există două ediţii ale aceleiaşi opere, în acelaşi an, în două oraşe diferite -fenomen ce nu-i obişnuit în epocă. Dar un simplu supliment de instruire i-ar îngădui să verifice că Wiirzburg, un plăcut orăşel bavarez, are printre proprietăţile sale enciclopedice şi pe aceea de a fi fost desemnat în trecut ca Herbipolis (iar, între altele, numele german traduce literal numele latinesc). Sfârşitul tragediei: era de ajuns să întrebe. Oamenii, când ascultă acte de referire, de obicei *pun o mulţime de întrebări.* Dacă colecţionarul acela n-a ştiut să întrebe (sau să consulte lexicoane foarte precise într-o astfel de materie) devine pur şi simplu subiect pentru o anecdotică distractivă, precum studentul acela (pare că-i adevărat) care într-o teză menţionase „cunoscuta" dispută dintre Voltaire şi Arouet.
Pe ansamblu, mi se pare că aceste modalităţi contractuale, puse în locul unor operaţii cognitive, ar reprezenta o zugrăvire mai fidelă a ceea ce facem noi efectiv atunci când ne referim la ceva, decât tabloul sugerat de teoriile ontologice ale referinţei. Prin toate acestea nu am deloc intenţia să consider insipide nici chestiunea referinţei ontologice, nici comorile de subtilitate ce s-
304
au cheltuit şi continuă să se cheltuie pentru a o descâlci. Şi nu atât pentru că chestiunea este de o deosebită importanţă în universul discuţiilor ştiinţifice, unde dacă doi astronomi vorbesc despre nebuloasa G14 trebuie să fie siguri în privinţa a ceea ce menţionează: referirea la nebuloasa G14 este şi ea materie de negociere, cu siguranţă mult mai mult decât se-ntâmplă cu actele noastre de referinţă de zi cu zi (în care de multe ori „lăsăm lucrurile baltă"), şi desigur, cu

criterii mult mai riguroase. Problema e mai degrabă că pentru a ne putea referi în chip contractual şi pragmatic *noi avem nevoie de ideea ordonatoare a referinţei ontologice.*

Cazul ciudat al doctorului Jekyll şi al fraţilor Hyde

La Londra există doi fraţi, John şi Bob Hyde, gemeni perfecţi, egali întru totul. Cei doi (nu mă întrebaţi de ce, dar evident că aşa le place lor, hotărăsc să dea viaţă unui singur personaj public, doctorul Jekyll, şi se pregătesc pentru asta încă din cea mai fragedă copilărie. Fac împreună studii de medicină, încep stagiul de practică, devin un medic (doctorul Jekyll) de mare reputaţie, care este numit director al Clinicii Universitare. încă de la începutul începuturilor, cei doi fraţi respectă o regulă; îl întruchipează pe Jekyll o zi unul şi o zi celălalt. Când John este Jekyll, Bob rămâne închis în casă să mănânce conserve şi să se uite la televizor, şi invers, în ziua următoare. Seara, cel ce se întoarce de la servici îi povesteşte celuilalt orice mic amănunt din ziua aceea, aşa încât celălalt, în ziua următoare, să-i poată lua locul şi nimeni să nu bage de seamă înlocuirea.

într-o zi John, în timp ce e de servici, începe o relaţie amoroasă cu doctoriţa Mary. Fireşte că a doua zi Bob continuă raportul şi povestea continuă, spre marea satisfacţie a celor trei protagonişti, John şi Bob fiind îndrăgostiţi de aceeaşi femeie, iar Mary convinsă că iubeşte un singur bărbat.

Acum, dacă Mary îi spune bunei ei prietene Ann, căreia nu-i ascunde nimic, *ieri-seară am fost cu Jekyll,* şi admiţând că cu o

seară înainte a fost de serviciu Bob, la cine se referă Mary? Potrivit unei teorii ontologice a referinţei s-ar putea spune că, chiar dacă Mary crede că Bob se numeşte Jekyll, din moment ce se referă la persoana pe care a frecventat-o cu o seară înainte (botezată la naştere cu numele de Bob Hyde), se referă la Bob. Dar când în ziua următoare Mary, după ce a mai petrecut o seară plină de pasiune cu John, îi repetă lui Ann că şi cu o seară înainte a fost cu Jekyll, la cine se referă ea? Deşi ea crede că John Hyde se numeşte Jekyll, din punctul de vedere al unei Minţi Infinite, ea se referă la John. Prin urmare, ea se referă în zile alternative la persoane diferite, cu ajutorul aceluiaşi nume greşit, dar nu ştie.

E clar că această dublă referinţă, din punct de vedere pragmatic, este pentru noi (ca şi pentru ea) de cea mai mică importanţă. Probabil că un contabil ceresc, care ar trebui să ţină socoteală de toate actele de referinţă pronunţate pe pământ, ar fi înregistrat că la 15 decembrie Jekyll era Bob, iar la 6 decembrie era John. John şi Bob ar voi să poată să se situeze din punctul de vedere al unei Minţi Infinite, pentru că ar putea fi foarte important pentru ei să ştie dacă, în confidenţele ei faţă de Ann, Mary ar aprecia o seară ca fiind mai satisfăcătoare decât cea precedentă. însă John şi Bob sunt chiar nişte personaje de excepţie, care în povestea asta a mea îndeplinesc funcţia de *deus ex machina,* şi deci nu vom ţine cont de contabilitatea lor referenţială (între altele, îmi închipui că ei înşişi au pierdut şirul numărătorii). Contabilitatea care ne interesează este aceea a lui Mary şi a tuturor acelora care la Londra îl cunosc pe doctorul Jekyll (şi nu ştiu de existenţa Fraţilor Hyde).

Pentru toţi aceştia orice referire la doctor Jekyll este referire nu la o esenţă, ci la *un actor din comedia socială,* şi în acest sens oricine cunoaşte un doctor Jekyll, şi numai unul. în ce-1 priveşte pe el au un TC, despre el ştiu să înşire unele proprietăţi, despre el vorbesc şi despre nimeni altcineva. Oricine a fost îngrijit de doctorul Jekyll, sau a semnat cu el un contract, ori a primit de la el un cec, sau i-a spus cuiva să i-1 caute pe doctorul Jekyll şi doreşte să fie crezut, se poartă ca şi cum ar exista un singur doctor Jekyll.

Dintr-un punct de vedere ontologic am putea spune că doctorul Jekyll nu există, că este doar o fantasmă socială, un agregat

de proprietăţi legale. Dar această ficţiune socială e suficientă ca să facă adevărată socialmente orice propoziţie adevărată sau falsă ce-1 priveşte pe doctorul Jekyll.
într-o zi John, pe când e de serviciu, se împiedică pe scări şi-şi rupe o gleznă. Este dus imediat la ortopedia spitalului, şi doctoral Holmes, care-i face o radiografie, îl pune în ghips şi-1 trimite acasă cu taxiul şi cu două splendide cârje din aluminiu. Cei doi fraţi, foarte inteligenţi, înţeleg că nu-i de ajuns ca şi Bob să-şi pună piciorul în ghips: doctorul Holmes ar putea să vrea să înlocuiască manşonul de ghips şi şi-ar da seama de înşelătorie. în mod eroic, Bob, după ce a studiat cu grijă radiografia fratelui său (să nu uităm că amândoi sunt medici), cu o lovitură precisă de ciocan, îşi fracturează şi el glezna, se pune în ghips şi se prezintă în dimineaţa următoare la spital.
Treaba ar putea funcţiona, însă Holmes e foarte meticulos. în momentul incidentului ar fi vrut să-i facă şi nişte analize ale sângelui lui Jekyll-John; şi, la câteva zile după aceea, îngrijorat de un exces de trigliceride, repetă analizele, dar de data aceasta pe Bob. Şi observă că valorile celor două analize nu coincid. Neputând încă să suspecteze o înşelăciune, se gândeşte la o eroare şi-i vorbeşte cu candoare despre asta lui Bob. Seara cei doi fraţi se consultă, observă cu grijă rezultatele analizelor, şi unul dintre ei se hotărăşte să ţină o dietă riguroasă ca să aducă procentul său de triglideride la nivelul celuilalt. Fac tot posibilul, dar nu atât cât să înşele ochiul vigilent al doctorului Holmes, care - repetând încă o dată analizele, ba chiar de două ori, şi printr-o glumă a sorţii, atât pe John, cât şi pe Bob - continuă să vadă nişte contradicţii. Holmes începe să bănuiască adevărul.
Cei doi fraţi încep o competiţie pe moarte cu duşmanul lor. în diferite feluri încearcă să facă aşa încât fractura să se vindece în aceeaşi perioadă, continuă o dietă controlată la sânge, dar de fiecare dacă câte un amănunt infinitesimal îl vâră şi mai mult la bănuieli pe doctorul Holmes. Holmes îi injectează unuia dintre cei doi un alergen care produce rezultate cam peste douăzeci de ore, pentru două zile, şi-şi dă seama că injectându-i substanţa lui Jekyll marţi la orele 17, miercuri la aceeaşi oră încă n-au fost rezultate, însă au apărut joi. Holmes are nişte indicii bune ca să

presupună că personajele sunt două, dar nu are probe de arătat public în mod convingător.
Un mod de a încheia povestea ar putea fi că doctorul Holmes izbuteşte să vadă înşelăciunea. Din acel moment (nemailuând în considerare toate incidentele juridice, sentimentale sau sociale care ar urma de aici) corpul social ar trebui să decidă că numele *Jekyll* e un omonim care indică două persoane diferite. între altele, pentru a putea fi recunoscuţi, cei doi fraţi, chiar dacă ar fi condamnaţi la carceră, ar fi obligaţi, prin decret judiciar, să poarte la guler o plăcuţă cu compoziţia sângelui lor şi cu alte măsurători medico-biologice. Cealaltă soluţie (mai pasionantă) este că doctorul Holmes n-ar reuşi să atingă certitudinea absolută, şi nici să arate vreo probă hotărâtoare asupra înşelătoriei, pentru că cei doi fraţi sunt mai şireţi decât el. Povestea ar continua atunci la infinit, într-un soi de pândă în care prada îi scapă permanent vânătorului, dar vânătorul nu se dă bătut (e un bun subiect pentru un *serial* de tipul Juve *vs* Fantomas).
In acest caz ceea ce ne interesează este: de ce vânătorul nu se lasă? Pentru că Holmes, deşi ca toată lumea e obişnuit cu modalităţi de referinţă pragmatică, are o idee a sa, obstinată, în ce priveşte referinţa ontologică. El crede că, dacă Jekyll există, există şi o esenţă, o *haecceitas* „Jekyll" care ar reprezenta parametrul unei referinţe ontologic adevărate. Sau poate crede că, dacă în locul lui Jekyll ar exista două personaje diferite, aşa cum bănuieşte, ar trebui ca la un moment dat să identifice două *haecceitates* diferite. Să luăm seama că Holmes

nu ştie care este acel *principium individuationis* pe care-1 vânează: ar putea fi o anume compoziţie a sângelui, o variaţie minimă în două electrocardiograme, ceva care poate fi dezvăluit" de vreo ecografie sau de o explorare intestinală, descoperirea a două programe genetice diferite, vreo radiografie mult dorită a sufletului... Holmes le încearcă pe toate, va fi mereu învins, dar nu va înceta să caute, deoarece postulează esenţa, altfel spus Lucrul în sine, care nu e Incognoscibilul, ci postulatul însuşi al cercetării infinite.[13]
Această convingere că poate să existe un punct de vedere ontologic se poate raporta la ideea peirceană a interpretantului logic final, acel moment cu totul ideal în care cunoaşterea s-ar
308
putea alcătui în totalitatea a ceea ce se poate gândi. Este vorba de un concept ordonator, care nu blochează progresul semiozei, dar, ca să spunem aşa, nu-1 descurajează, şi lasă să se înţeleagă că procesul de interpretare, chiar dacă e infinit, tinde către ceva. Holmes gândeşte ca Peirce, că mergând înainte cu căutarea, facem să înainteze Torţa Adevărului, şi că „in the long run" Comunitatea ar putea cădea de acord asupra unei aserţiuni finale indiscutabile. Ştie că acest „long run" ar putea să dureze milenii, dar Holmes are o minte filosofică şi ştiinţifică şi presupune că alţii după el vor ajunge la adevăr, fie şi examinând la sute de ani după aceea rămăşiţele osoase. Holmes nu pretinde că ştie: pretinde să continue a căuta. Holmes ar putea să fie un relativist, care consideră că despre lumea aşa cum e se pot da infinite descrieri, şi cu toate acestea e un realist (în sensul lui Searle 1995: 155) pentru care a face profesiune de realism nu înseamnă a afirma că se poate şti cum stau lucrurile, şi nici că despre ele se poate spune ceva definitiv „adevărat", ci înseamnă doar a accepta că *există un mod în care stau ele,* şi că acest mod nu depinde de noi, nici de faptul că într-o bună zi l-am putea cunoaşte.[14]
Holmes a găsit în arhivele spitalului o fotografie a doctorului Jekyll. Convins de existenţa celor doi fraţi Hyde (chiar dacă nici măcar nu-i cheamă astfel) acum el ştie cu absolută certitudine că, dacă fotografia e un instantaneu efectuat în ziua cutare şi la ora cutare, nu poate decât să fie *cauzal* legată de unul singur dintre cei doi fraţi (existenţei căruia ar spune Peirce, îi este indice), şi asta este pentru el (cum este, pe de altă parte, pentru noi) o certitudine irefutabilă. Totuşi asta nu-i serveşte la nimic, nu e nici măcar dovada că ipoteza lui este justă, la o adică certitudinea că ipoteza lui este justă e cea care-1 împinge să considere că fotografia este cauzal legată de unul singur dintre cei doi indivizi pe care în zilele alternative îi întruchipează Jekyll. Pentru oricine altcineva fotografia e cauzal legată de doctorul Jekyll, cel socialmente recunoscut ca atare, iar credinţa socială prevalează asupra datului ontologic ocult, presupus, crezut, însă neaccesibil.
Care este morala poveştii noastre? Că în viaţa cotidiană noi avem permanent de a face cu acte de referinţă pragmatică, şi-i vai de ne-am pune prea multe probleme, dar că pentru a garanta
309
dezvoltarea cunoaşterii putem să agităm fantasma referinţei ontologice ca postulat care permite o cercetare în progres.

Dacă Jones e cel care-i nebun

Să ne întoarcem la problema contractului. îmi cer scuze pentru că reiau un exemplu exploatat deja foarte mult, dar după impudoarea cu care m-am întors ca să reflectez asupra celibatarilor, nu mă mai ruşinez de nimic. Să ne întoarcem la atât de celebrul exemplu folosit de Donnellan (1966) pentru a distinge între utilizare referenţială şi utilizare atributivă a unui enunţ.[15] Fie enunţul *asasinul lui Smith e nebun;* în caz de utilizare referenţială se intenţionează prin acea descriere să se indice o persoană anume, cunoscută atât vorbitorului, cât şi

ascultătorului, în timp ce în al doilea (apreciind cruzimea delictului) se intenţionează a se spune că oricine ar avea proprietatea de a fi fost asasinul lui Smith are şi proprietatea de a fi nebun.
Din păcate, lucrul nu e atât de simplu, şi iată o listă (incompletă) a diferitelor situaţii în care enunţul ar putea fi rostit:
(i) Vorbitorul înţelege să se refere la Jones, care a fost surprins în timp ce-1 omora pe Smith cu fierăstrăul electric.
(ii) Vorbitorul înţelege să se refere la oricine l-ar fi asasinat pe Smith cu un fierăstrău electric.
(iii) Vorbitorul înţelege (ii), însă nu ştie că în realitate Smith n-a murit (a fost salvat *in extremis* de doctorul Jekyll). în fapt, n-ar trebui să existe un referent al expresiei *asasinul lui Smith,* dar prin principiu de caritate se crede că vorbitorul înţelege să se refere la asasinul *ce a eşuat* (şi care n-ar înceta de a fi nebun, chiar dacă pe deasupra mai e şi neîndemânatic).
(Iv) Vorbitorul înţelege (ii), dar probabil că e nebun vorbitorul, pentru că nimeni n-a atentat nicidecum la viaţa lui Smith. Ascultătorii înţeleg că vorbitorul se referă halucinând la un individ sau la o situaţie din lumea posibilă a ceea ce crede el.
(v) Vorbitorul cicd^. (eronat) că Smith a fost asasinat, că asasinul este Jones, şi că toţi ştiu asta. Dacă ascultătorii nu ştiu că vorbitorul întreţine aceste ciudate crezăminte, suntem în situaţia (iv). Dacă însă vorbitorul explică ceea ce crede el, ascultătorii vor afla că el se referea la Jones. Va fi vorba acum de a hotărî dacă vorbitorul îl considera pe Jones nebun ca asasin al lui Smith sau din

alte motive (pentru care va continua să-1 considere nebun, chiar dacă nu 1-a asasinat pe Smith).
(vi) Smith a fost realmente asasinat, iar vorbitorul crede că asasinul este Jones (în timp ce e cunoscut tuturor că e Donnellan). Interlocutorii nu cunosc ce crede vorbitorul şi cred că el spune că Donnellan e nebun (lucru care, evident, este fals, deoarece Donrtellan 1-a asasinat pe Smith din motive ştiinţifice, spre a putea lucra la diferenţa dintre utilizare atributivă şi utilizare referenţială). îmi închipui că, dacă conversaţia mai continuă puţin, echivocul se poate lămuri, dar - ca în (v) - va trebui adus un supliment de instruire pentru a stabili dacă vorbitorul insistă în a se referi la Jones, care-i nevinovat, ca la un nebun.
(vii) Smith a fost realmente asasinat, iar vorbitorul crede că asasinul este Jones (pe când toţi ştiu că este Donnellan). Dar ascultătorii ştiu că vorbitorul e prevenit în ce-1 priveşte pe Jones, şi a afirmat în repetate rânduri că-1 consideră asasinul lui Smith, şi deci înţeleg că vorbitorul înţelege să se refere la Jones.
(viii) Procesul pentru asasinarea lui Smith e pe terminate, şi Donnellan, pe banca acuzaţilor ascultă sentinţa ce-1 defineşte oficial pe vinovat. Vorbitorul (un psihiatru) abia a intrat în aulă şi crede că recunoaşte în Donnellan pe un anume Jones pe care el îl cunoscuse la balamuc. De aceea, el se referă la Jones, şi nu la Donnellan. Fireşte că ascultătorii consideră că el se referă la Donnellan. îmi închipui că totuşi îi vor cere explicaţii pentru judecata lui, şi poate în cursul conversaţiei echivocul referenţial s-ar putea claridica.
Iată o mulţime de cazuri în care referinţa este negociată, şi în care nu se poate vorbi despre un referent independent de intenţiile şi de cunoştinţele vorbitorului, care să vizeze o *haecceitas* despre care vorbitorul nu ştie nimic.

Ce anume vrea Nancy

însă aceeaşi deosebire dintre uz referenţial şi atributiv lasă descoperite multe cazuri de graniţă. Să vedem un alt exemplu, readaptat pentru ocazia de faţă.[16]
Să admitem că eu spun: *Nancy vrea să se mărite cu un filosof analitic.* Acestui enunţ i se pot da două interpretări semantice (l)-(2), posibile şi atunci când enunţul este rostit în afara contextului, şi *cel puţin* trei interpretări pragmatice (3)-(5), care

311
depind de unele inferenţe asupra intenţiilor vorbitorului. Interpretările (3)-(5) pot fi încercate numai după ce s-a luat o decizie între (1) sau (2):
1. Nancy vrea să se mărite cu un anume individ X, care e filosof analitic.
2. Nancy vrea să se mărite cu oricine, numai să fie filosof analitic.
3. Nancy vrea să se mărite cu un individ anume, filosof analitic: ea ştie cine este, dar vorbitorul nu, pentru că Nancy nu i-a spus numele.
4. Nancy vrea să se mărite cu un anume individ X, filosof analitic: i-a şi spus vorbitorului cum îl cheamă şi i 1-a prezentat, dar vorbitorul, din discreţie, nu crede oportun să coboare în amănunte.
5. Nancy s-a îndrăgostit din capriciu de un oarecare şi vrea să se mărite cu el, i-a spus vorbitorului cine este; din întâmplare vorbitorul ştie că e un filosof analitic. E irelevant în cazul acesta de a hotărî dacă Nancy ştie, dacă nu ştie, dacă vorbitorul i-a spus. Faptul e că vorbitorul consideră că, deoarece Nancy îşi dă licenţa cu o teză despre Derrida, cei doi nu se vor putea înţelege şi căsătoria aceea e destinată falimentului. îşi exprimă faţă de interlocutori (care cunosc foarte bine ideile lui Nancy) perplexitatea lui.
Interpretările (3)-(5) depind de interpretarea (1) şi anume de decizia, care s-a luat, de a considera enunţul ca referenţial. E de presupus că ascultătorii vor cere mai multe informaţii despre acest X, şi în cazul acesta vorbitorul va trebui să mărturisească că nu-1 cunoaşte (cazul 3, atât el cât şi ascultătorii trebuie să accepte referinţa cu cutia închisă), sau să-şi motiveze reticenţa (cazul 4, cutie închisă doar pentru ascultători), fie să ofere indicaţii pentru identificarea lui sau pentru reperarea lui (deschide cutia) Sau poate că ascultătorii nu sunt interesaţi de identitatea vorbitorului (bârfa e savuroasă numai pentru că X e filosof analitic) şi povestea se termină aici.
Ne rămâne să examinăm interpretarea (2) care la prima vedere ar părea să instanţieze o folosire atributivă a enunţului. Dar întâi de toate trebuie relevat că şi utilizarea atributivă (în genul Donnellan) se instanţiază un caz de referinţă. De fapt era totuşi adevărat că vorbitorul definea drept nebun pe oricine l-ar fi ucis pe Smith, dar în realitate vorbitorul presupunea că fusese un individ precis (deşi încă necunoscut) care 1-a omorât pe
312
Smith, şi la individul acela se referea, fie şi cu cutia închisă. A vorbi despre asasinul lui Smith era ca şi cum ai vorbi despre primul căzut din cel de al doilea război mondial: nebun necunoscutul acela X care 1-a omorât pe Smith, nenorocit X acela care a căzut înaintea tuturora: dar nebunie şi nenorocire sunt predicate ale unui X, chiar dacă socialmente sau istoriceşte sau juridiceşte este încă nedefinibil, este ontologic definit.
Dar aici nu se vorbeşte despre *oricine ar fi fost luat în căsătorie* de Nancy (în care caz, acesta, chiar şi necunoscut, ar fi totuşi o singură persoană şi nu numai). Şi nu se vorbeşte nici de o entitate *posibilă la viitor,* adică de oricine cu care Nancy *se va mărita* - în care caz ar fi ca şi cum o femeie gravidă ar vorbi de făptura ce va trebui să i se nască peste câteva luni, şi orice ar fi să fie ea, va fi cu siguranţă (fiul/fiica) născută din pântecele-i într-un moment destul de sigur de circumscris şi cu un anumit patrimoniu genetic (fireşte, va putea să nu se nască şi tocmai de aceea e un futuribil). Aici se vorbeşte de cel pe care Nancy *ar vrea* să-1 ia în căsătorie, dacă ar trebui să fie după gustul ei. Entitatea despre care se vorbeşte, în afară de faptul că e futuribilă, este şi *optativă.*
Individul cu care se spune că vrea să se mărite Nancy nu numai că nu este încă definit, dar ar putea chiar să nu intre niciodată în scenă (şi Nancy ar rămâne nubilă). în cazul în care ea ar fi dispusă să se mărite cu *oricine* ar avea proprietatea de a fi un filosof analitic, ea ar fi îndrăgostită de o proprietate, ca şi cum ar voi să se mărite cu oricine are mustăţi. Poate că-n cursul celor mai

nebuneşti fantezii erotice ale ei, Nancy i-o fi atribuit un chip acestui *X* neprecis, închipuindu-şi-1 la o adică cu trăsăturile lui Robert de Niro, dar nu s-a spus nicidecum că Nancy vrea să se mărite cu oricine seamănă cu Robert de Nico. Nancy e dispusă să facă concesii asupra chipului, a staturii, a vârstei, numai ca *X* al ei să fie un filosof analitic, şi deci i-ar conveni la fel de bine Kripke sau Putnam, însă Robert de Niro în nici un caz.
Aşa că Nancy (sau cine vorbeşte despre intenţiile ei) nu se referă la un individ, ci la o clasă de indivizi posibili, şi de aceea nu îndeplineşte un act de referinţă. *X* al lui Nancy este un obiect general cum sunt pisicile în general. Şi fiindcă eu nu consider
313
oportun să vorbesc de referinţă prin obiecte generale, enunţul ar trebui tradus cam aşa: *Nancy are proprietatea de a aprecia filosofii analitici (în genere) şi de a-i dori ca eventuali soţi,* sau altfel spus, *filosofii analitici, printre multele lor proprietăţi, o au şi pe aceea de a se dovedi de dorit pentru Nancy.* Aceasta, chiar dacă ar fi în cele din urmă o referire la Nancy, n-ar fi o referire la nici un filosof analitic anume.
Să se observe de altfel că nu s-a spus nicidecum că Nancy chiar vrea să se mărite cu *oricine* este filosof analitic. S-ar putea să însemne că Nancy are intenţia să se căsătorească, nu s-a hotărât încă cu cine, vrea desigur ca cel ales să fie filosof analitic, dar nu intenţionează să-şi lege viaţa de *orice* filosof analitic, ci numai de filosofi analitici pe gustul ei. Dacă un mijlocitor de căsătorii i l-ar propune pe Marco Santambrogio (care are dubla proprietate de a fi filosof analitic şi bărbat cu o cunoscută prestanţă), Nancy ar putea strâmba din nas, de exemplu, pentru că nu apreciază acea *vis polemica* a lui.
înainte de a spune că Nancy are un caracter dificil, să recunoaştem cât e de greu a negocia referinţa, pentru că în acest din urmă caz, era vorba de a negocia, fie şi preventiv, până şi faptul dacă ne aflăm în faţa unei referinţe sau nu.
Cine este, pe de altă parte, Nancy? Se presupune că vorbitorii nu sunt proşti: dacă în mediul acela s-ar cunoaşte multe persoane cu acelaşi nume, ei ar face bine să ceară explicaţii. Afară de cazul când n-ar considera că-i înţelept să lase ca interlocutorul, poate cam cherchelit, să vorbească în legea lui, cutia aceea închisă ar trebui să fie imediat desfăcută.[17] .
Totuşi, sunt unii care au luat numele *Nancy* într-un mod foarte rigid, şi aceştia suntem noi, eu care scriu şi dumneavoastră care citiţi aceste pagini. Noi nu ştim cine este Nancy (decât că-i o fată care are o slăbiciune pentru filosofii analitici - caz de cutie închisă etichetată). Dar la urma urmei nu ne interesează deloc să ştim mai mult. Ne-a ajuns să aflăm că e fata despre care vorbea insul cutare, să zicem, şi dacă cineva va avea bunătatea să discute cu alţii despre cartea de faţă, Nancy va fi fata în legătură cu care am făcut eu acest exerciţiu despre referinţa ca şi contract.
314
Nimeni nu va putea nega că timp de câteva pagini ne-am referit chiar la ea.[18]

Cine a murit pe 5 mai?

O paranteză cam jenantă. După unii descrierile nu folosesc la fixarea referinţei. Am văzut că nu există referinţă care să nu se hrănească din cteva descrieri. Dar sunt cazuri în care pare că referinţa este fixată numai prin descrieri, făcând abstracţie de nume.
Manzoni scrie o odă intitulată „5 mai", care, potrivit celor învăţate la şcoală, e dedicată morţii lui Napoleon. Totuşi, dacă vă duceţi şi o recitiţi, veţi vedea că numele lui Napoleon nu e deloc menţionat în ea. Fiind nevoiţi să rezumăm oda brutal în termeni de macropropoziţii (şi fără respect pentru valoarea ei artistică), vom spune că vorbitorul ne spune următoarele:

•
1. Persoana despre care vorbesc (exprimându-mi sentimentele mele faţă de ea) nu mai este.
2. Această persoană a fost caracterizată de o serie de proprietăţi: s-a înălţat pe mari culmi, a căzut, s-a reînălţat; a săvârşit isprăvi memorabile de la arcul Alpilor până la coastele africane, din Peninsula Iberică până la hotarele dintre Franţa şi Germania; nu se ştie dacă gloria sa a fost adevărată, dar e sigur că Dumnezeu 1-a văzut ca pe un reprezentant ales al spiţei omeneşti; el a trăit victoria, puterea şi exilul (şi de două ori a experimentat triumful, cât şi înfrângerea); a plănuit îndelung să-şi scrie memoriile şi amintea faptele trecutului său; etcetera.
Cine nu ştie că oda a fost scrisă în 1821 şi că, prin urmare, oda se referea implicit la o zi precisă din anul acela, şi cine nu ştie că Napoleon a murit la această dată (devenită enciclopedic, prin antonomasie sau metonimie, data morţii sale), ca să identifice persoana desemnată n-ar avea alte instrucţiuni decât vagile descrieri oferite de Manzoni. Nu am chef să-ncerc o inspecţie în istoria universală, dar sunt destul de convins că vom găsi un alt personaj istoric căruia să i se poată aplica foarte bine aceste descrieri. Cu puţină bunăvoinţă, şi înţelegând anumite

expresii ca metafore şi hiperbole, cineva i-ar putea-o aplica lui Nixon sau lui Fausto Coppi.
Acesta e un caz foarte greu pentru multe teorii ale referinţei, pentru că noi ştim că textul acela se referă la Napoleon numai pe baza multor contractări (şi convenţii) circumstanţiale şi intertextuale. Fără aceste negocieri, textul ar fi, în ce priveşte referinţa, foarte obscur.
Dar să complicăm lucrurile. Să presupunem că Manzoni (care din fericire nu era un mucalit de felul acesta) ar fi scris o odă foarte asemănătoare scenetei sarchiaponului, spunând aproximativ: „Slăvesc moartea cuiva măreţ. Despre el vă spun doar atât, că *nu* se-nălţă pe mari culmi, *nu* căzu, *nu* renăscu, *nu* fu de două ori la pământ şi două ori la altar, *nu* săvârşi isprăvi din Alpi şi pân'la Piramide şi de la Manzanarre pân' la Rin, *n-a.* fost nicicum arbitru între două veacuri şi, dacă stau să mă gândesc, nici n-a murit".
Cum am putea să-nţelegem referirea lui la *acesta* (la care, evident, el tocmai continua să se refere)? I-am semna o poliţă în alb, aşteptând să ne spună ceva în plus despre acest Cutare. Am rămâne nesiguri dacă el înţelege să vorbească despre Iulius Cezar, despre Henric al IV-lea, despre vecinul lui sau despre alt individ ales la întâmplare din miliardele de indivizi ce au populat planeta. Semnarea acestei poliţe în alb ar fi o formă de acceptare a unei desemnări cu adevărat „slabe". S-ar admite, ca să se menţină vie interacţiunea, că el vorbeşte aici despre cineva care a apărut pe undeva, a fost conceput cu un anumit program genetic, probabil a fost botezat în vreun fel de părinţii săi sau de cine 1-a văzut pentru prima oară, dar nu s-ar şti (pentru moment) cine era. Totuşi desemnarea n-ar fi cu totul „moale": descrierile ce ni s-au furnizat ne-ar face să-1 excludem măcar pe Napoleon.
Am pus oare în ipoteză o interacţiune comunicativă imposibilă? Nu, lucruri de felul acesta ni se întâmplă des: ca atunci când cineva spune: *am cunoscut o fată fantastică ieri-seară la discotecă, de nici măcar nu-ţi închipui ce fiinţă estel* Şi noi ce facem? Aşteptăm restul povestirii. Dar ştim că referinţa este la o femeie, şi nu la un bărbat.

Obiecte imposibile

Potrivit uneia dintre posibilele lui interpretări, enunţul despre Nancy pune în joc nişte *futuribile optative.* Enunţuri ca *vom avea un fiu şi-l vom numi Luigi,* sau

sunt sigură c-o să găsesc la Hong-Kong bărbatul vieţii mele sunt cazuri de referire la futuribile optative. Şi *aştept să mi se aducă brioşele mele:* în momentul în care ni le-am comandat voiam orice, numai să fi fost nişte brioşe, dar când se vorbeşte de cele care vor fi sosit la un moment dat, acestea vor fi neîndoios *brioşele* nespus de individuale posedate de vorbitor. Fiind *futuribili* şi *optativi,* aceşti indivizi ar putea însă şi să nu fie: dar se pot realiza referinţe la *possibilia.* Se pot efectua referinţe la *impossibilia* sau, oricum, la obiecte de neconceput.
Aş vrea să las deoparte obişnuitul cerc pătrat, care-mi pare un obiect general, ca unicornul (şi cel mult e un individ formal, vezi 3.7.7.). Dar dacă spun *în 2005 se va identifica cel mai mare număr prim,* nu numai că mă refer la un futuribil optativ, dar şi la ceva de neconceput.
Toate obiectele imposibile sunt de neconceput. De exemplu, un univers nelimitat depăşeşte capacităţile noastre de imaginare, dar în principiu nu este imposibil. A deveni fiul propriului tău fiu pare, în schimb, nu numai de neconceput, ci şi imposibil (cel puţin atâta timp cât vom trăi într-un univers cu înlănţuiri cauzale deschise, şi nu în formă de loop). Ceea ce însă caracterizează inconceptibilele imposibile, cât şi conceptibilele posibile este imposibilitatea de a le construi un TC şi un CN (consider că pentru posibilele inconceptibile este posibil să se alcătuiască un CM, dar nu ştiu bine de ce natură).
Deoarece s-a spus că e posibil să ne referim (cu cutia închisă ermetic) şi la obiecte cărora nu li se cunoaşte CN-ul, şi pe care, prin urmare n-am şti să le individualizăm, să le recunoaştem, să le reperăm şi nici să le interpretăm, pare evident că ne-am putea referi şi la obiecte de neconceput. Fapt e că multe romane sau filme ştiinţifico-fantastice vorbesc de personaje care călătoresc înapoi în timp şi se întâlnesc pe ele însele copii, sau devin părinţii lor înşile - şi că suntem în stare să urmărim aceste
317
poveşti (fie chiar şi cu un oarecare sentiment de ameţeală) -dovadă că se pot numi obiecte inconceptibile şi de aceea (fiindcă referinţa e o utilizare care se dă limbajului) ne putem referi la ele.[19]
In Eco (1990, 3.5.6.) se arăta că nu numai că putem numi aceste obiecte, dar, prin iluzie cognitivă, putem avea impresia că le concepem. Aşa cum există ambiguităţi perceptive, există ambiguităţi cognitive şi ambiguităţi referenţiale.. Noi avem impresia nu numai că putem să ne referim la aceste obiecte, dar şi de a deschide, ca să spunem aşa, cutia care le conţine, întrucât dacă le examinăm *in toto* nu izbutim să le concepem, dar dacă le examinăm *câte unul o dată* avem impresia că ele *pot avea* o formă, chiar dacă nu suntem capabili s-o descriem. Pe de altă parte, dacă ni se dau piese recognoscibile ca să montăm o bicicletă, afară de cazul când ni le-ar da luate de la biciclete de mărci diferite, aşa încât până la urmă să nu reuşim să le punem laolaltă, prin asta nu vom fi dat greş în a recunoaşte în piesele acelea o bicicletă demontată (futuribilă şi optativă).
Un exemplu vizual al unei lumi posibile imposibile este faimosul desen din Figura 5.1., un arhetip al multor impossibilia vizuale.
Figura 5.1.

La o primă privire această figură pare să reprezinte un obiect „posibil" dar, dacă-i urmărim liniile potrivit cu direcţia lor orientată spaţial, ne dăm seama că un obiect de felul acesta nu
318
poate să existe (cel puţin în universul în care trăim noi). Totuşi, iar eu asta fac în momentul de faţă (nu numai verbal, dar şi vizual), pot să mă refer la figura aceea (care, între altele se găseşte în multe cărţi de psihologie).[20] Nu numai

atât, dar pot să furnizez, fie unei persoane, fie unui computer, instrucţiuni pentru a o construi. Obiecţia că făcând astfel ne referim la expresie (semnificantul grafic), dar nu la obiect, nu stă în picioare. Cum am mai spus în Eco (1994: 100) dificultatea nu constă în a concepe această figură ca expresie grafică, aşa încât putem s-o desenăm liniştiţi, şi deci nu este geometric imposibilă, cel puţin în termeni de geometrie plană. Dificultatea se iveşte atunci când *nu putem evita* să vedem figura ca expresie bidimensională a unui obiect tridimensional. Ar fi de ajuns ca noi să nu înţelegem haşurările desenului ca un semn grafic care *ţine locul* umbrelor unui obiect tridimensional, şi figura ar fi perceptibilă fără efort. Dar nu izbutim să evităm efectul hipoiconic (a se vedea în *6.7* disputa asupra „stimulilor surogate"). Şi cu siguranţă că ne referim la figura „interpretată".
O explicare convingătoare a iluziei cognitive este oferită de Merrell (1981: 181), care propune imaginea segmentată aşa cum apare în Figura 5.2.
Figura 5.2.
Dacă observăm separat fie zona A, fie zona B a figurii, fiecare dintre ele n prezintă un obiect tridimensionalmente posibil. Pur şi simplu în zona A vedem nişte cilindri, iar în zona

B nişte paralelipipede. Zona A-B poate fi văzută alternativ fie ca parte din A, fie ca parte din B (scoasă în relief izolat, ne arată numai nişte paralele). Dificultatea se iveşte numai când se încearcă a se concepe obiectul ca un tot. Tot în Eco (1990, 3.5.6.) arătasem că şi o situaţie de neconceput cum e aceea a unui Xj care se întâlneşte pe sine mai tânăr (ca X_2) poate fi susţinută (prin iluzie cognitivă) dacă se atribuie coerent punctul de vedere permanent aceleiaşi entităţi (fie permanent lui X,, fie permanent lui X_2). Pe de altă parte vom vedea în *6.10* că putem foarte bine să punem ipoteza că avem un al treilea ochi pe degetul arătător, cu care privindu-ne ceafa sau pătrunzând cu vederea în cavităţi inaccesibile ochilor noştri normali. Faptul de a fi de neconceput ia naştere când încercăm să ne imaginăm ce s-ar întâmpla atunci când am îndrepta cel de al treilea ochi înspre faţa noastră. Am vedea degetul arătător cu ochii din cap, sau ochii din cap cu ochiul de pe arătător? Din nou, ori mergem pe zone de focalizare (ne închipuim că închidem alternativ fie ochii din cap, fie pe cel din deget), ori cădem în cea mai completă confuzie imaginativă. De aceea consider că atunci când ne referim la entităţi de neconceput ne comportăm ca şi cum, în faţa unei cutii închise, am ridica alternativ - şi doar câţiva milimetri - o latură sau alta a capacului. La fiecare probă vom vedea ceva posibil de conceput, ne vom căzni să punem la un loc diferitele puncte de vedere, şi vom concede că în cutie este ceva ale cărui proprietăţi ni se dovedesc obscure sau incoerente. Dar nu vom înceta, din această pricină, să ne referim la acel ceva.

Identitatea corăbiei Vasa

Referinţei pragmatice ca fenomen de negociere şi contractare i se potriveşte venerabilul exemplu al corăbiei lui Teseu, care pune în joc problema identităţii şi a oricărei posibilităţi de desemnare rigidă. Problema e cunoscută şi a fost variat tratată, de la Hobbes până în zilele noastre, dar din comoditate, dat fiind că despre corabia lui Teseu ştim foarte puţin, să vorbim despre I altă corabie, Vasa.

Aşadar, în 1628 la Stockholm (şi mai precis, în şantierele din Skeppengârden) se hotărăşte a se construi o formidabilă corabie de război care ar fi trebuit să fie vasul regal al flotei suedeze: un corp de navă construit din mii de stejari, cu 64 de tunuri de mare calibru, cu catarge mai înalte de treizeci de metri, cu sute şi sute de sculpturi pictate şi aurite. La 16 august, într-o duminică de dimineaţă, corabia e lansată la apă, în bucuria unei mari mulţimi. Dar, aşa cum relatează

Regelui o scrisoare a Consiliului de Stat, „odată ieşită din golf în dreptul lui Tegelviken, corabia şi-a luat puţin vânt şi a început să se plece sub vânt, ca apoi să se mai îndrepte puţin; ajunsă însă în dreptul lui Beckholmen, s-a aplecat complet pe o parte, apa a intrat prin saborzii tunurilor, iar corabia s-a scufundat încet cu toate podoabele ei de vele şi steaguri".
Lucru din cale-afară de trist. Să nu ne întrebăm de ce Vasa s-a înecat, nici să nu urmărim numeroasele încercări care din ziua aceea au fost făcute pentru a o aduce la suprafaţă. Fapt este că până la urmă s-a reuşit, şi Vasa e impresionantă la vedere în muzeul cu acelaşi nume din Stockholm (din cataloagele căruia am extras toate informaţiile veridice pe care le-a pregătit). De altfel, l-am văzut, sigur, e cam deteriorat, îi lipsesc unele părţi, dar ştiu că ceea ce am văzut este chiar Vasa cel care s-a cufundat în picaj în dimineaţa aceea din 1628.
Acum să ne imaginăm că Vasa nu s-a scufundat în ziua lansării lui la apă, ci a navigat fericit pe multe mări. Cum se întâmplă cu corăbiile, mai ales după ce au înfruntat curenţi violenţi şi furtuni, în decursul timpului diferite părţi ale lui au fost înlocuite, o dată o parte din pânze, altădată o parte din arbori, altădată părţi din tâmplărie, adesea tunurile, până în momentul în care Vasa care ar fi acum expus la muzeul Vasa din Stockholm n-ar mai vrea nici un element din Vasa cel original. Vom spune că e vorba de acelaşi Vasa, sau vom desemna rigid ca Vasa ceea ce nu mai posedă nici o parte materială a obiectului ce fusese botezat în felul acesta?
Unul dintre criteriile pentru a da un răspuns pozitiv este de a fi fost respectate trei condiţii: înlocuirea diferitelor părţi trebuie să se fi petrecut treptat şi nu dintr-o dată, aşa încât să nu fie întrerupt lanţul experienţelor perceptive, iar părţile înlocuite

trebuie să fie morfologic egale cu cele eliminate. Deci vom considera Vasa cel de azi identic cu Vasa de odinioară pentru că vom considera ca parametri decisivi *(i) continuitatea graduală, (ii) recunoaşterea legală neîntreruptă şi (iii) forma.*
Continuitatea graduală şi recunoaşterea legală sunt singurele condiţii prin care cineva recunoaşte în mine acelaşi individ născut în 1932. Dacă am sta să subtilizăm pe tema celulelor, Dumnezeu ştie cât anume s-a schimbat de atunci până astăzi. Dar schimbările au fost treptate şi în plus starea civilă m-a definit totdeauna ca fiind acelaşi individ (la şase, la zece, la douăzeci şi la şaizeci de ani).
Aş fi nedumerit să spun care este forma mea (cine nu m-a urmărit an de an mă recunoaşte cu greutate într-o fotografie din anii '50), dar cu Vasa suntem mai liniştiţi, aşa cum eram mai liniştiţi în ce priveşte cea de a doua suită pentru violoncel solo de Bach (vezi 3.7.7.) pe care o recunoaştem ca fiind aceeaşi, chiar dacă-i cântată de interpreţi diferiţi la violoncele diferite şi chiar dacă-i transcrisă pentru flaut slab.
Deci Vasa de astăzi ar fi acelaşi Vasa de ieri nu numai pentru că a fost numit neîntrerupt astfel în decurs de patru secole, dar pentru că - orice alterare ar fi suferit în privinţa materialelor -păstrează aceeaşi formă a lui Vasa cel original.
Dar pentru cine ar fi acelaşi? Desigur, pentru un istoric al marinei, care ar voi să-1 examineze ca să ştie cum erau făcute vasele din secolul al XVII-lea. Ar fi acelaşi pentru un congres de fizică a materialelor, interesat să afle cum au reacţionat lemnul şi metalul de-a lungul timpului, şi la lipsa de clemenţă a elementelor? Cu Vasa cel actual n-ar şti ce să facă, şi ar afirma că nu e vorba de Vasa cel original.
Listez aici (fără pretenţia de a alcătui o tipologie exhaustivă) o serie de cazuri în care atribuirea de identitate (sau de autenticitate) depinde de parametri diferiţi, de fiecare dată contractabili sau contractaţi.
(1) Abaţia din Saint Guinnes a fost construită în secolul al XH-lea. Nişte abaţi

foarte riguroşi au restaurat-o zi de zi, înlocuind pietrele şi tocăria pe măsură ce cedau la uzura timpului, aşa încât abaţia, aşa cum o vedem astăzi, din punct de vedere al
322
materialelor, nu mai are nimic de a face cu cea originară, dar din punct de vedere al desenului arhitectonic este aceeaşi. Dacă noi preferăm criteriul identităţii formei faţă de acela al identităţii materialelor şi introducem pe deasupra şi criteriul „omolocali-tăţii" (abaţia de astăzi se înalţă exact în acelaşi loc cu al abaţiei originale), din punct de vedere turistic (şi într-o anumită măsură al istoriei artei) suntem înclinaţi să spunem că e vorba de aceeaşi abaţie.
(2) Din abaţia din Saint-Pouilly Fouisse, niciodată restaurată, a rămas doar un zid lateral şi o ruină din transept. De ce o considerăm originală? Nu-i de ajuns să spunem că nu considerăm originală abaţia, ci o ruină a ei. în împrejurimile Parisului turiştii se duc să viziteze celebra abaţie de la Port Royal, şi totuşi abaţia nu mai există, nu mai este nimic, nici măcar o ruină: a rămas numai locul. Este vorba de locul unde la origine se înălţa un lucru care a dispărut. Ce anume e original la Port Royal?
(3) William Randolph Hearst, în visul său de a construi o reşedinţă perfectă, identifică în Europa abaţia din Cognac, rămasă intactă din timpul construirii ei, o cumpără, pune să fie demontată numerotând fiece piatră şi o reconstituie la Saint Simeon în California. E vorba de aceeaşi abaţie? Pentru el, cu siguranţă, da, pentru unii critici cu sprânceana ridicată sau arheologi europeni, nu. Ei nu preferă identitatea materialelor şi a formei, ci omolocalitatea. Sunt nevoiţi ca atare să spună că Port Royal (care nu mai există) e mai original decât Cognac (care în fond există, chiar dacă la loc nepotrivit)?
(4) Edificiile din Valea Regilor din Egipt riscă să fie scufundate de un proiect hidraulic nou. *Unesco* pune să se demonteze piatră cu piatră acele edificii, şi le reconstruieşte într-o altă vale. E vorba de aceleaşi edificii? *Unesco* crede că da, contează forma şi identitatea materialelor, dar cei care contestă autenticitatea reconstituirii făcute de Hearst ar trebui să răspundă negativ. De ce cazurile (3) şi (4) ar trebui să fie diferite? Pentru că considerăm că Unesco are dreptul moral şi ştiinţific să facă ceea ce Hearst a făcut după bunul plac şi interes personal?
(5) Parthenonul din Nashville (Tennesee) a fost construit respectându-se scrupulos structura formală a Parthenonului
323
original, atâta că un zvon (nu ştiu cât de adevărat) susţine că după ultimul război, pentru a restaura părţi din Parthenonul din Atena, experţii s-au dus să se documenteze despre Parthenonul din Nashville. De altfel, Parthenonul din Nashville e în culori, aşa cum trebuie să fi fost edificiul original. Şi totuşi nimeni n-ar îndrăzni să-1 considere original, cu toate că forma e aceeaşi, pur şi simplu pentru că pietrele nu sunt aceleaşi, pentru că nu se înalţă în acelaşi loc (între altele, e ridicat în şes şi nu pe o acropolă) şi mai ales pentru că celălalt mai există.
(6) Polonia (ca entitate politică) a fost una dintre naţiunile cele mai chinuite din toate veacurile: e de ajuns să priveşti un atlas istoric ca să vezi cum graniţele ei s-au lărgit sau restrâns după epoci, iar la un moment dat a dispărut de pe harta geografică. La ce se referă numele *Polonia!* Depinde de contextul istoric în care e folosit. E adevărat sau fals enunţul Byalistok aparţine Poloniei? Depinde de data la care este rostit.
22

Despre celălalt picior al lui Ahab

în lumina unei teorii contractuale a referinţei cred că se poate rezolva şi venerabila problemă a referirii la personaje fictive, ca Sherlock Holmes sau

Pinocchio. Dacă se susţine o versiune ontologică forte a referinţei (referinţă cu ochii unei minţi divine) atunci pot ieşi la iveală asupra personajelor fictive toate disputele care au populat zeci şi sute de volume.[23] Dacă se acceptă o versiune ontologică slabă (realism intern, referinţă cu ochii Comunităţii), discuţia apare mai puţin dramatică, pentru că ne vom referi la Hamlet de fiecare dată când vom porni de la faptul că e vorba de personajul descris în lumea posibilă a lui Shakespeare şi căruia toate enciclopediile îi recunosc anumite proprietăţi şi nu altele, tot aşa cum enciclopediile sunt de acord să spună că apa este H_2O.
Problema interesantă nu e daca personajele fictive există în acelaşi fel cu personajele reale: în acest caz răspunsul e „nu", nici dacă s-ar accepta realismul lui Lewis (1973. 4) pentru care lumile posibile sunt tot aşa de reale ca şi cea în care trăim zi de
324
zi. Problema interesantă este de ce ne putem referi la ele în acelaşi mod în care ne referim la personaje reale, şi ne înţelegem foarte bine atât când spunem că Napoleon era soţul Iosefinei, cât şi când spunem că Ulise era soţul Penelopei. Asta se întâmplă pentru că enciclopediile concordă în a-i atribui Iosefinei proprietatea de a-1 fi luat în a doua căsătorie pe Napoleon, iar Penelopei pe aceea de a-1 fi avut ca soţ pe Ulise.
S-a spus că lumile narative sunt totdeauna *lumi mici,* pentru că nu alcătuiesc o stare de lucruri maximală şi completă (cf. Pavel 1986; Dolezel 1988; 233 şi urm.; Eco 1990, 3.5.). în acest sens lumile narative sunt parazitare deoarece, dacă proprietăţile alternative nu sunt specificate, dăm drept scontate proprietăţile care contează în lumea reală. în *Moby Dick* nu se spune expres că toţi marinarii lui Pequod aveau două picioare, dar cititorul trebuie să considere asta ca implicit din moment ce marinarii sunt fiinţe omeneşti. La o adică povestirea are grijă să ne spună că Ahab în loc de picioare avea unul singur - între altele, din câte-mi amintesc, nu se spune care, ci suntem lăsaţi liberi să ne închipuim noi, pentru că o astfel de specificare nu e relevantă în miza povestiri.
Odată însă acceptată angajarea pe care ne-o asumăm în a citi o povestire, suntem nu numai autorizaţi, dar chiar invitaţi - dacă dorim - să exagerăm inferenţe fie pe baza faptelor povestite, fie a celor presupuse. în principiu am putea face acelaşi lucru atât cu un enunţ ce se referă la fapte realmente întâmplate, cât şi cu un enunţ romanesc. Fie enunţul *Iuliu Cezar a fost asasinat în Senat, la Roma, la idele lui martie din 44 a.c,* putem trage concluzia în ce an *ab urbe condita* s-a întâmplat evenimentul (dar e de hotărât dacă ne vom raporta la datarea lui Cato cel Bătrân sau la aceea a lui Varro); iar dat fiind enunţul *D'Artagnan a sosit în oraşul Meung, pe o mârţoagă galbenă de cel puţin paisprezece ani vârstă, în prima zi de luni a lunii aprilie 1625,* consultând un calendar universal s-ar putea trage din el concluzia că prima zi de luni din acel aprilie era în data de 7.
Totuşi, deşi este de un oarecare interes să ştim în ce an *ab urbe condita* a murit Cezar, nu e interesant din punct de vedere narativ să ştim că D'Artagnan a sosit la Meung la 7 aprilie .E
325
interesant să stabilim că Hamlet era celibatar, pentru că observaţia are oarecare relief pentru înţelegerea psihologiei lui în legătură cu Ofelia. Dar la sfârşitul capitolului din *Le rouge et le noir,* Stendhal, povestind cum încearcă Julien Sorel s-o ucidă pe Madame de Renal, încheie astfel: „ii tira sur elle un coup de pistolet et la manqua; ii tira un second coup, elle tomba". Are sens să ne întrebăm unde o fi nimerit primul glonte?
Cum se şi afirma în Eco (1979), personajele romaneşti dau la vedere diferite tipuri de proprietăţi.
(a) Avem întâi de toate acele proprietăţi care nu sunt explicate de text, dar care

trebuie să fie presupuse în sensul că nu pot fi negate: unui personaj poate să nu-i fie descris părul, dar de aici nu rezultă că cititorul îl va crede chel. în ce măsură astfel de proprietăţi nu pot fi negate se vede în procesele de traducere intersemiotică. Dacă în transpunerea cinematografică Julien Sorel s-ar duce să-şi săvârşească tentativa lui de omor fără pantofi (care nu-s numiţi în roman) lucrul ar părea curios.
(b) Există apoi acele proprietăţi pe care le numeam S-necesare, cum ar fi proprietatea de a întreţine, în interiorul lumii posibile narative, relaţii reciproc definitorii cu alte personaje. în lumea narativă din *Madame Bovary,* nu există alt mod de a o identifica pe Emma decât ca soţie a lui Charles, care la rândul lui a fost identificat ca fiind băiatul văzut de narator la începutul romanului; orice altă lume narativă în care Madame Bovary ar fi soţia lui Monsieur Homais ar fi o altă lume, populată cu indivizi diferiţi (sau altfel n-am mai vorbi de romanul lui Flaubert, ci de o parodie sau o modificare a lui).
(c) Sunt simţite ca deosebit de evidente proprietăţile atribuite explicit personajelor în cursul povestirii, cum ar fi că au făcut cutare sau cutare lucruri, că sunt bărbaţi sau femei, tineri sau bătrâni. Ele nu au toate aceeaşi valoare narativă: unele sunt deosebit de relevante în ceea ce urmăreşte povestirea (de exemplu faptul că Julien a tras asupra Doamnei de Renal), altele mai puţin (faptul că a tras în timpul înălţării pe când doamna îşi pleca capul, şi că a tras două gloanţe în loc de unul singur). J?utem face o deosebire între proprietăţi *esenţiale* şi proprietăţi *accidentale.*

(d) Mai sunt, în sfârşit, proprietăţile pe care cititorul le deduce din povestire, şi care adesea sunt cruciale în vederea interpretării. Pentru a le deduce se transformă adesea nişte proprietăţi accidentale în esenţiale: de exemplu faptul că Julien greşeşte primul glonte poate permite să se presupună că în acel moment era foarte emoţionat (într-adevăr, cu câteva rânduri mai sus se spune că braţul îi tremura) şi asta ar schimba natura gestului său, ce nu mai e datorat unei reci determinări, ci dezordonatului impuls pasional. Ca să rămânem la Stendhal, critica a dezbătut dacă în *Armance* Octave de Malivert era cu adevărat impotent, acolo unde textul nu o spune cu toată claritatea.[24]
în genere, cu toate acestea, când ne referim la personaje fictive, o facem pe baza proprietăţilor celor mai obişnuit înregistrate de enciclopedii, iar enciclopediile înregistrează de preferinţă proprietăţile de tipul (b) şi (c), pentru că sunt cele pe care textele le explică şi nu cele pe care ele le presupun sau le induc a fi presupuse. A vorbi de proprietăţi explicite înseamnă a ne gândi la un text romanesc ca la o partitură: aşa cum aceasta prescrie înălţimea, durata şi adesea şi timbrul sunetelor, tot astfel o povestire stabileşte acele S-proprietăţi şi proprietăţile esenţiale ale personajelor. Fapt e că o povestire prevede şi proprietăţi accidentale (în mare parte se pot şterge fără să se piardă identitatea personajului) ar putea a fi asemănător faptului că pentru identificarea unei compoziţii muzicale nu este strict esenţial ca să fie respectate, să zicem, anumite diferenţe dintre „forte" şi „fortissimo", şi o anumită melodie este recunoscută chiar dacă nu este executată, aşa cum e prescris în partitură, „cu brio".
Amintesc analogia cu partitura muzicală deoarece înţeleg să trimit la discuţia (purtată în *3.7.7.)* despre *indivizii formali.* încă din respectivul paragraf se considerau indivizi formali atât o compoziţie muzicală, cât şi un tablou sau un roman. Acum intenţionez să sugerez că la un personaj fictiv (în măsura în care e intersubiectiv şi enciclopedic identificabil cu ajutorul proprietăţilor S-necesare şi esenţiale pe care un text i le-a atribuit) ne putem referi tot atât cât ne referim la *Suita a doua pentru solo violoncel* de Bach. Am spus că (dincolo de dificultăţile practice şi teoretice pe care le ridică recunoaşterea ei pe baza câtorva

note) oricine vorbeşte de SV2 înţelege să se refere la acel individ formal care, în imposibilitatea de a lămuri care era ideea muzicală ce se conturase în capul lui Bach atunci când a compus-o, e reprezentat de partitura sa sau de o execuţie a ei considerată corectă şi fidelă.
In acest sens un personaj fictiv e un individ formal la care ne putem referi în mod corect cu condiţia să i se atribuie toate proprietăţile textual explicate de textul original, şi se poate stabili pe astfel de baze că cine ar afirma că Hamlet s-a căsătorit cu Ofelia sau că Sherlock Holmes era neamţ afirmă ceva fals (sau se referă la vreun alt individ care poartă din întâmplare acelaşi nume).
Cele spuse aici se potrivesc însă la personajele fictive ca povestite de o operă specifică, ce-i constituie partitura. Ce să spunem în legătură cu personajele mitice sau legendare care migrează prin diferite opere îndeplinind uneori acţiuni diferite, sau pur şi simplu supravieţuiesc în imaginarul mitic fără să fie ancorate de vreo operă specială? Un exemplu tipic e dat de Scufiţa Roşie, în care variaţiunile dintre tradiţia populară şi versiunile literare sunt extrem de numeroase şi privesc până şi amănunte marginale (cf. Pisanty 1993: 4). Să ne oprim numai la o deosebire fundamentală între versiunea lui Perrault şi aceea a fraţilor Grimm: în prima povestea se termină atunci când lupul, după ce a înghiţit-o pe bunică, o înghite şi pe fetiţă, şi acţiunea se încheie cu un avertisment moralizator dat fetiţelor zvăpăiate şi imprudente; în cea de a doua însă intră în scenă vânătorul care deschide burta fiarei şi le face să iasă, atât pe bunică, cât şi pe fetiţă. La cine ne referim atunci când vorbim despre Scufiţa Roşie? La o fetiţă care moare sau la o fetiţă care iese afară din burta lupului?
Aş spune că se admit două cazuri. Dacă cineva vorbeşte despre învierea Scufiţei Roşii (referinţă la partitura-Grimm) şi interlocutorul are în minte partitura-Perrault, interlocutorul va fi acela care va cere un supliment de cercetare; se va începe o negociere până ce se va ajunge la un acord asupra partiturii de referinţă. Sau poate că interlocutorii au în minte partitura „populară", aceea care până la sfârşit s-a dovedit mai tare, care e mai puţin complicată decât cele din diferitele versiuni scrise, şi

care circulă într-o anume cultură *ca. fabulă* esenţială, în înţelesul cel mai scurt. Această *fabulă* e în substanţă aceea a fraţilor Grimm şi la această partitură populară facem de obicei referire (deci, fetiţa se duce în pădure, întâlneşte lupul, lupul o înghite pe bunică, ia asemănarea ei, o înghite pe fetiţă, vânătorul le eliberează pe amândouă), pe când sunt lăsate de o parte amănunte relevante pentru versiunile culte (de exemplu dacă fetiţa se dezbracă şi se urcă în pat alături de presupusa bunică), sau mai marginale (de exemplu dacă fetiţa îi duce bunicii plăcintă şi unt). Pe această bază populară ne referim prin urmare la Scufiţa Roşie în mod contractual definit independent de amănuntul că ea îi duce bunicii vin sau unt.
La fel se întâmplă că anumite personaje de roman, devenite celebre, ajung să facă parte - cum se spune obişnuit - din imaginarul colectiv, şi în termeni de *fabulă* esenţială devin cunoscute chiar şi de cei care n-au citit niciodată opera în care apar pentru prima dată. Tipic mi se pare cazul celor Trei Muşchetari. Numai celor care au citit cartea lui Dumas le e cunoscut faptul că la un moment dat cei trei muşchetari devin patru, şi-i permis să ne referim la d'Artagnan ca să afirmăm în mod veritier când şi în ce chip primeşte el uniforma de muşchetar, în general însă se referă la cei trei muşchetari în termeni de *fabulă* esenţială (aceştia sunt semeţi, duelează cu gărzile lui Richelieu, săvârşesc isprăvi nemaipomenite pentru a recupera diamantele reginei, etc.) în această *fabulă* redusă la esenţial de obicei nu se deosebeşte mult între acţiunile pe care ei le îndeplinesc în *Cei trei muşchetari* şi cele pe care continuă să le săvârşească în

După douăzeci de ani (în timp ce aş spune că *fabula* populară nu ştie ceea ce se petrece în mai puţin faimosul *Vicontele de Bragellone* - dovadă este că seria nesfârşită a reproducerilor cinematografice îl ignoră). Şi exact în acest sens îl recunoaştem pe d'Artagnan sau pe Porthos şi în reluări cinematografice în care se petrec lucruri ce nu se petrec în romanele lui Dumas, şi nu suntem tulburaţi de asta, e ca şi cum cineva ne-ar spune că Madame Bovary a divorţat în bune condiţiuni de Charles, trăind fericită şi mulţumită.
329
în toate aceste cazuri este vorba de negocierea partiturii de referinţă (opera în cauză sau *fabula* depozitată în imaginarul colectiv) şi după aceea, referinţa are loc fără ambiguităţi. Aşa încât, în caz de *trivia games,* se pot asculta contestări de genul acesta: „Dar ia te uită că *fiica* lui Milady despre care vorbeşti apare în film! în *După douăzeci de ani* e un fiu!".
în definitiv, în astfel de cazuri, se negociază lumea posibilă despre care se vorbeşte. Şi dacă nu întotdeauna ne punem de acord, aceasta depinde de numărul de lumi posibile aflate în joc, nu de faptul că, într-o lume posibilă contractată cu precizie, este imposibil de fixat referinţa.[25]

'Ich liebe Dich'

Cine susţine că un pronume de persoana întâi singular se identifică cu cel care vorbeşte - fără medierea unui acord asupra propriului conţinut - ar trebui să explice ce se petrece atunci când un străin, căruia nu i se cunoaşte limba, spune *Ich liebe Dich.* Obiecţia că acesta n-ar fi un caz de referinţă eşuată, ci pur şi simplu de incompetenţă lingvistică, e autofagă: in fapt tocmai asta spun, că pentru a înţelege referinţa trebuie nu numai să cunosc semnificatul unui verb ca *liebe,* dar şi pe cel al acelor două pronume - altfel acea declaraţie de dragoste se va rezolva printr-un act de referire nefericit (şi nici un alt adjectiv n-a fost vreodată mai potrivit ca aici).
începuserăm socotind ca implicit şi aproape evident faptul că, pentru a putea folosi termenii în acte de referinţă, trebuia mai întâi să le cunoaştem semnificatul. Ne-am dat seama în continuare că, cel puţin în parte, se pot înţelege acte de referinţă şi fără să cunoaştem semnificatul termenului. Apoi a trebuit să conchidem că nu există cutii închise fără ca ele să aibă măcar o etichetă, că semnificatul intră din nou din toate părţile, şi că în cele din urmă pentru a putea realiza o referinţă încununată de succes se cere, înainte de toate, să ne punem de acord în privinţa semnificatului termenilor,şi numai în acel moment se poate continua să negociem despre individul la care înţelegem să ne
330
referim. încheiem cu unele observaţii privind importanţa unui CN, şi a unei ulterioare negocieri, chiar şi pentru termenii care par, ca să spunem aşa, să capete viaţă, să aibă sens numai când sunt direct ataşaţi unui individ - şi care, dezlipindu-se de el, par să se întoarcă în ceaţa non-sensului.
Sunt întotdeauna încurcat de faptul că unii consideră că termenii indicali (cei însoţiţi de obicei de un gest, cum sunt *acesta* sau *acela),* deicticele (relative în contextul vorbitorului şi la poziţia sa spaţio-temporală, cum ar fi *ieri, în acest moment, peste puţin, nu departe de aici),* ca să nu mai vorbim de pronumele personale, desemnează direct, fără nici o mediere a unui posibil semnificat al lor. Am căutat să arăt în Eco (1975, 2. 11.5) cum şi aceste tipuri de semne, pentru a putea fi aplicate în acte de referinţă, trebuie să fie înţelese în semnificatul lor, dar găsesc mereu pe câte cineva care neagă aceasta pentru simplul fapt că instrucţiunile pentru a înţelege cum se poate folosi *pisică* pentru a se feri la pisici sunt diferite de instrucţiunile pentru a înţelege cum se poate folosi *eu* sau *acesta* pentru a se referi fie la cine emite enunţul, fie la lucrul ce este arătat cu degetul. Este desigur adevărat că ceea ce am numit CN-ul unui termen poate propune instrucţiuni destul de diferite pentru a identifica

referentul lui *pisică* şi al lui *văr.* Dar a spune că instrucţiunile capătă format diferit nu înseamnă a spune că ele nu există.[26]
A se vedea în Bertuccelli Papi (1993: 197) exemplul acestor două enunţuri: (i) *Alice aplecat ieri şi Silvia acum trei zile,* şi (ii) *Alice a plecat ieri şi Silvia cu două zile înainte.* Presupunând că cele două fraze sunt pronunţate sâmbătă, în ambele cazuri Alice trebuie să fi plecat vineri şi Silvia miercuri. Dar în (i) expresia *acum* trimite la ziua enunţării (sâmbătă) în timp ce în (ii) adverbul *mai înainte* e ancorat de punctul de referinţă temporală conţinut în enunţul însuşi (ieri). Dacă l-am înlocui pe *acum* cu *mai înainte* în (ii) data plecării Silviei ar fi mutată joi. Autoarea sugerează că *acum* este prin urmare „în mod intrinsec deictic", pe când *mai înainte* îşi schimbă valoarea în funcţie de punctul de referinţă temporal cu care este pus în relaţie. în orice caz se vede că folosirea celor două expresii pentru a desemna o zi precisă depinde de reguli de lingvistică textuală foarte complexe, şi nu
331
văd de ce acest ansamblu de reguli n-ar putea fi înţeles drept conţinutul respectivelor expresii - dacă prin CN nu se înţelege o simplă definiţie, dar şi - iar adeseori numai - un complex ansamblu de instrucţiuni pentru a indica referentul.[27]
S-a spus că *„JEu* denotează pe cel ce emite enunţul" este o instrucţiune insuficientă pentru a identifica referentul, dat fiind că el se schimbă după context şi după împrejurare, şi de aceea nu reprezintă conţinutul pronumelui *Eu.* încă o dată se confundă aici instrucţiuni pentru identificarea referentului şi modul de a fixa referinţa. Instrucţiunea pentru a identifica referentul lui *Eu* este tot atât de generică ca şi aceea pentru a identifica referentul lui *interlocutor* (termen care identifică persoane. diferite în funcţie de situaţia de schimb lingvistic), lui *asasin* (dat fiind că *asasinul lui Cezar* şi *asasinul lui Kennedy* se referă la două persoane diferite) sau chiar *pisică* (dat fiind că instrucţiunile pentru a identifica pisicile nu sunt, desigur, suficiente ca să fixeze referinţa *lui pisica pe care i-am dăruit-o ieri lui Luigi).* A da instrucţiuni pentru a identifica, în multe împrejurări, posibilul referent al unui termen generic nu e acelaşi lucru cu a decide, prin negociere pragmatică, cum sa fixezi referinţa când ne referim la indivizi.
Putnam (1981: 2) admite că un pronume ca *Eu* nu are o extensie, ci o *funcţie de extensie* care ar determina extensia potrivit contextului. Aş fi de acord să consider această funcţie de extensie ca parte a CN-ului pronumelui, şi am putea admite că este vorba de o instrucţiune pentru a identifica referentul într-un act de referinţă. Putnam spune şi că nu ar vrea considere această funcţie de extensie (care carnapiari'ar fi o intensie) cu semnificatul. Dar aici pur şi simplu (şi trimit la discuţia din 3.3.2 despre dificultăţile pe care uneori le poate provoca termenul de „semnificat") se doreşte pe de o parte să se spună că această regulă este o funcţie abstractă, şi pe de alta că ea nu epuizează tot ceea ce înţelegem prin semnificatul unei expresii, în sensul că atât *cub* cât şi *poliedru regulat cu şase fete pătrate* - zice Putnam - au aceeaşi intensie şi aceeaşi extensie în orice lume posibilă, dar păstrează o diferenţă de semnificat.
332
în fapt face parte din CN-ul unui pronume o instrucţiune pentru a identifica referentul (ca abilitate de a aplica în concret o funcţie de extensie) şi totuşi conţinutul nu se epuizează în ea. Dau o serie de exemple, care, între altele, mi se pare că dau apă la moara mea contractuală.
Să admitem că cineva spune *îmi pare rău, astă-seară noi nu putem veni.* Dacă conţinutul lui *noi* s-ar identifica total cu o instrucţiune pentru a identifica referentul, ne-am găsi în faţa unei frumoase probleme, pentru că ea ne-ar impune să individualizăm o comunitate de autori ai rostirii şi în schimb putem

identifica doar un singur individ. însă posedăm şi o regulă pragmatică prin care cineva poate vorbi în numele grupului căruia-i este, să spunem, purtător de cuvânt. Şi iată că vom merge şi vom căuta în contextul dialogic dacă în precedenţă a fost numit un grup, vom găsi că vorbitorul fusese invitat la cină cu familia sa, şi vom afla că pronumele plural se referă la membrii acelei familii.
Dar există şi reguli semantico-pragmatice. De exemplu, regula pluralului *majestatis.* în astfel de cazuri vom şti că un singur individ are dreptul constituţional de a folosi persoana întâi plural în loc de persoana întâi singular a pronumelui personal. Chiar ştiind aceasta, intervin elemente ulterioare de contract. Dacă un monarh spune astăzi *noi ne simţim obosiţi,* ştim imediat că foloseşte pluralul *majestatis* în sensul etichetei, astfel *Noi* se referă la el individual şi că enunţul înţelege să exprime o stare interioară a lui. Dacă însă acelaşi monarh spune *noi vă înmânăm ordinul Lâna de Aur* sau *noi declarăm astăzi război Ruritaniei,* el exprimă ceea ce, dacă până în acel moment nu era voinţa generală, devine din momentul în care enunţul este exprimat. Deci într-un fel acel *noi* se referă (vrând-nevrând) şi la supuşii care ascultă. în funcţie de context destinatarii fixează în mod diferit referinţa pronumelui.
Acum să admitem că un om de ştiinţă ar spune: *noi nu putem admite justificat că gaura din ozon are influenţe hotărâtoare asupra climei planetei.* La cine se referă acel *Noii* Nu la membrii familiei lui, nu la supuşii pe care el nu-i are. Totuşi un vocabular ideal ar trebui să prevadă pentru semnificatul lui *Noi* şi selecţia contextuală: „se poate înţelege ca plural *auctoritatis,* datorită

căruia un vorbitor individual se prezintă ca interpret al comunităţii ştiinţifice, al dreptei judecăţi sau al simţului comun", în acest caz putem identifica referentul în diferite feluri: (i) există o primă lectură pe care aş defini-o de „caritate retorică", prin care recunoaştem uzul lingvistic ca pur obicei stilistic, şi-1 referim pe *Noi* la cel care scrie (traducem *Noi* ca *Eu,* ca şi cum cel care scrie s-ar fi exprimat în altă limbă), (ii) există o lectură „de încredere", şi referim pronumele la comunitatea ştiinţifică (ceea ce autorul celor scrise ne spune e aur curat); (iii) există o lectură „de persuasiune", prin care ne simţim implicaţi şi considerăm că de fapt, noi, noi cei care citim, suntem obligaţi să fim subiecţii care gândesc în felul acela.
Mai există, în fine, o lectură în termeni de semiotică textuală (nu la dispoziţia oricărui destinatar), care ne face să reflectăm asupra a ceea ce autorul celor scrise - folosind pluralul *autorităţii* - voia să facă să se creadă despre sine: el nu numai că a făcut o afirmaţie explicită despre un fenomen fizic, dar s-a şi prezentat implicit ca subiect care are dreptul să vorbească şi în numele nostru, sau în numele unei autorităţi superioare de cunoaştere. Admit că această lectură n-ar trebui să aibă nimic de a face cu fenomenul referinţei: ne referim tot la autorul scrierii, chiar dacă-1 vedem acum într-o lumină psihologică diferită. Şi totuşi nu se poate nega că o prevenire în privinţa celui ce scrie (el vrea să ne convingă arogându-şi o autoritate la care nu are dreptul) poate determina modul în care interpretăm referenţial acel *Noi.* Putem să hotărâm că nu înţelegea să folosească un moft stilistic pentru a spune *Eu,* el voia cu siguranţă ca noi să înţelegem că el intenţiona să se refere la comunitatea ştiinţifică. Această decizie ar greva asupra judecăţii ademenitoare în ce priveşte propoziţia pe care a exprimat-o. Dat fiind că noi suntem convinşi că gaura din ozon de fapt va influenţa clima planetei, şi că fiece om de ştiinţă credibil a afirmat acest lucru, dacă acesta voia să spună *Eu,* a spus ceva fals în ce priveşte un fenomen fizic; dacă înţelegea sa spună *Noi* a spus ceva fals în ce priveşte opiniile deja exprimate de comunitatea ştiinţifică - sau a intenţionat de-a dreptul să ne înşele de două ori.

Orice lectură s-ar da, nu numai că schimbă sensul enunţului, dar şi conţinutul lexical al acelui *Noi,* care prin urmare nu se reduce la instrucţiunea pentru a identifica referentul. Fără o primă aplicare de încercare a instrucţiunii nu s-ar fi putut decide că se cerea interpretat pronumele ca plural *auctoritatis;* dar fără cunoaşterea acelui aspect al conţinutului nu s-ar fi putut nici măcar aplica instrucţiunea, în nici unul dintre sensurile avute în vedere mai sus.
Pe de altă parte a se vedea folosirea celei de a doua persoane plural a pronumelor sau adjectivelor posesive pentru a se adresa inşilor individuali *{voi, vous, vostro, vâtre, votre)* sau a persoanei a treia singular ca formulă de politeţe *{lei, Sie, usted)*.* In astfel de cazuri se cere să ştim că pronume sau adjectiv au şi acestea sensurile lor posibile, altfel referinţa eşuează. Există o anecdotă nare povesteşte că domnul Verdi îl roagă pe angajatul său Rossi să-1 urmărească discret pe un alt angajat, Bianchi, care în toate zilele la ora patru părăseşte lucrul şi lipseşte două ore. Rossi investighează şi apoi îi dă raportul lui Verdi: „[" *Alle quattro Bianchi esce, passa a comperare una bottiglia di champagne e poi va a casa sua dove si intratiene con sua moglie"* **] Verdi se întreabă uimit de ce face Bianchi în orele de lucru ceva ce ar putea face liniştit seara, Rossi insistă accentuând cu intenţie pe cele două ocurenţe ale lui *Sua,* ca şi cum l-ar pronunţa cu iniţială majusculă, Verdi continuă să nu priceapă, şi până la urmă Bianchi se hotărăşte: „Scuză-mă, pot să-ţi vorbesc cu *tuT'*
Această anecdotă e intraductibilă, de exemplu, în franceză şi în engleză***. în alte limbi raportul care leagă aparent în mod nemijlocit un posesiv cu referentul său este mediat de

* Evident că observaţiile autorului au în vedere aici numai limbile care folosesc persoana a treia a pronumelui pentru a exprima politeţea. Cum în română nu există această modalitate, vom reproduce textul original în exemplul dat de Umberto Eco. Parantezele pătrate vor aparţine traducătorului, (n.t.)

** Enunţul suportă două traduceri posibile; şi deci două interpretări, două posibilităţi referenţiale, după cum urmează: „Bianchi iese, în treacăt cumpără o sticlă de şampanie şi pe urmă se duce la el acasă unde stă de vorbă cu soţia lui" sau: „....se duce acasă *la dumneavoastră* şi stă de vorbă cu soţia *dumneavoastră"* (n.t.) * Şi în română, după cum se vede mai sus (n.t.)

instrucţiuni complexe la nivelul conţinutului său lexical, al selecţiilor lui contextuale şi circumstanţiale (care cuprind şi uzanţe de politeţe, de deferentă etc). în fapt *sualo* şi *herlhis* nu sunt sinonime, cum nu sunt nici *vostrola* şi *your.* A spune despre doi termeni că sunt sau nu sunt sinonimi înseamnă a spune că nu au acelaşi referent, dar că au semnificat (fie şi numai parţial) diferit.[28]
Cui nu-i place să vorbească de semnificat sau de conţinut va putea spune că e vorba de a interpreta just părerile, credinţele (sau intenţiile) vorbitorului şi situaţia; şi într-adevăr cine înţelege din zbor anecdota cu domnul Rossi (şi e în stare până şi să-i anticipeze sfârşitul), deduce că sunt în joc două scenarii diferite şi că Verdi îşi imaginează unul (nevinovat), în timp ce Rossi îi evocă cu totul altul, cu mult mai îngrijorător şi mai plin de ironie. Dar, tocmai pentru a putea dovedi că folosirea posesivelor pune în joc două scenarii ce se exclud reciproc, trebuie cunoscute diferitele sensuri pe care o limbă le atribuie respectivilor termeni în contexte diferite.[29]

6.

ICONISM SI HIPOICON

Se poate şi ca luna să nu existe, precum şi restul universului. Poate fi o imagine proiectată în mintea noastră de o divinitate berkeleyană. Dar, chiar dacă ar fi aşa, ea tot ar conta ceva pentru noi, ca şi pentru câinii care urlă noaptea la ea (zeul berkeleyan se gândeşte şi la ei). De aceea, posedăm un tip cognitiv al

Lunii, şi trebuie să fie foarte complex. într-adevăr o recunoaştem în cer fie că apare întreagă, fie că răsare din ea doar o seceră, fie că se arată roşie sau galbenă ca o mămăligă, şi până şi când e astupată de nori şi o ghicim după lumina pe care o împrăştie; ştim că trebuie s-o căutăm pe cer în poziţii care variază în decursul lunii şi chiar al aceleiaşi nopţi; face parte din tipul nostru cognitiv privitor la Lună (şi din conţinutul nuclear corespunzător) şi informaţia că ea se află pe cer, şi aceasta este ceea ce ne permite să pricepem că Luna din fântână e numai o reflexie.
Că este şi sferică şi că, chiar dacă-i vedem numai o faţă, ea mai are şi o altă parte pe care n-o vedem şi n-am văzut-o niciodată, face parte dintr-un conţinut molar mai elaborat, şi istoriceşte variabil: de exemplu, atât Epicur cât şi Lucreţiu erau convinşi că Luna (ca de altfel şi Soarele) era exact atât de mare cât ni se pare (sau aproape).
Dar, în sfârşit, aş dori să pun în evidenţă că eu cred în existenţa Lunii, cel puţin în măsura în care cred în existenţa restului lucrurilor, inclusiv trupul meu. Spun lămurit acest lucru pentru că o dată am fost învinuit că nu cred în ele. S-a întâmplat în cursul a ceea ce a fost definit drept „dezbaterea despre iconism".
337

6.1. Dezbaterea despre iconism

„Cu idealismul lor îndârjit, aceştia [„semiolingviştii"] contestă tot ceea ce, într-un fel sau altul, îi poate obliga să admită că realitatea - în cazul acesta, luna - există". Astfel se exprima în
1974 Tomăs Maldonado, vorbind despre ce scrisesem eu despre semnele aşa-zise iconice, chemându-mă la datoria galileană de a privi prin lunetă, şi aţâţând faza finală a dezbaterii despre iconism desfăşurată între anii ' 60-70.[1] La această învinuire de idealism - în epoca aceea, destul de temută - răspundeam (Eco
1975 b) cu un studiu având titlul „Cui îi este frică de lunetă", tot atât de polemic. Studiu pe care nu l-am mai republicat pentru că-mi dădeam seama că dezbaterea căpătase, în public, tonuri aprinse pe care nu le avea deloc în privat. Cu aproape douăzeci de ani după aceea, Maldonado avea să-şi reediteze studiul său, dar eliminând paginile care mă priveau, pentru că, afirmă el, unele dintre criticile mele de răspuns la critica lui „au contribuit - o admit cu plăcere - să modifice în parte bănuielile analizei mele" (1992: 59n). Din acest exemplu de onestitate intelectuală aş vrea să mă inspir acum, pentru a revedea parte dintre poziţiile mele de atunci.
Dezbaterea se năştea într-un moment nepotrivit, deoarece în timp ce Maldonado îşi publica studiul său, se afla deja la tipar (însă el nu putea să-1 fi văzut) *Tratatul* meu, cu un capitol despre modurile de producere semnică ce poate i-ar fi dovedit că eram de acord asupra mult mai multor puncte decât putea să pară. în orice caz e singular faptul că, după explozia aceea polemică, disputa generală s-a blocat, ca şi cum ar ajuns într-un punct mort. A trebuit să se aştepte, aş spune, un deceniu: *-şi* apoi a explodat din nou prin contribuţia altora care au început să reia în considerare întreaga chestiune.[2]
Mersul dezbaterii dintre *iconişti* şi *iconoclaşti* [3] pare, prin urmare, legat de nişte scadenţe decenale: simptomul nu trebuie subapreciat, în sensul că poate totul trebuie reconsiderat făcând să intre în scenă din când în când ceea ce numim *Zeitgeist.* Grupul |0. observă (1992: 125) că în acelaşi 1968 apar două opere în care se discută imaginile, *Language of art* de Nelson Good-
338
man şi lucrarea mea *Structura absentă,* şi că aceste două cărţi, scrise în acelaşi timp de autori aparţinând de două arii culturale foarte diferite, conţin exemple şi observaţii foarte asemănătoare. Ca şi cum, spre respingerea oricărui idealism, în momentul în care persoane depărtate se apucau să „privească figurile", ar fi simţit câteva reacţii comune.

Recitind discuţia din 1974-75 se vede clar cum se agită în cursul ei trei probleme: (i) natura iconică a percepţiei, (ii) natura fundamental iconică a cunoaşterii în general, şi (iii) natura semnelor aşa-zise iconice, cu alte cuvinte, a acelora pe care Peirce le numea (şi de atunci înainte se vor numi exclusiv astfel) *hipoiconi.* în răspunsul dat de mine lui Maldonado pare că eu dau ca scontat, fără să-1 discut, punctul (i), nu mă angajez în ce priveşte punctul (ii) şi mă extind asupra punctului (iii). Eu greşeam în a separa cele trei probleme, dar poate că Maldonado greşea ţinându-le prea strâns legate între ele. Din convingerea privind natura motivată a percepţiei Maldonado făcea să derive (pe baza primului Wittgenstein) o definiţie a cunoaşterii în termeni de *Abbildungstheorie,* şi ca urmare valoarea de cunoaştere a semnelor hipoiconice; din convingerea privind natura puternic convenţională şi culturală a hipoiconilor, eu făceam să răsară îndoieli privind motivarea în procesele de cunoaştere. Gândindu-ne din nou la asta, părea o reeditare a lui *Cratylos,* dar ca în benzile desenate: prin lege sau prin natură imaginea lui Topolino trimite la un şoarece?
Despre punctele (i) şi (ii) am discutat deja în *2.8.* însă cred că nimeni nu avea îndoieli în privinţa aceasta nici măcar în anii '70, fie că adera la o gneoseologie de orientare specular㠹 fie la o gneoseologie constructivistă. Totuşi trebuia admis că, pentru a discuta problema hipoiconilor, izolam problema iconismului perceptiv într-o zonă de pertinenţă semiotică scăzută[4]; pe de altă parte, mulţi filoiconişti (nu numai Maldonado) au identificat iconismul percepţiei cu iconismul semnelor numite iconice, atribuind celui de al doilea virtuţile celui dintâi.
în sfârşit, în atmosfera dezbaterii, dintr-o serie de motive pe care le vom vedea mai jos, eram înclinaţi să identificăm atât iconii, cât şi hipoiconii cu entităţi vizuale, atât imagini mentale,

cât şi acele semne pe care (ca să nu folosesc un termen cu semnificaţii prea largi cum este „imagine") le voi numi *zugrăviri I* picturi. Şi aceasta a deviat încă o dată, în parte, discuţia, pe când trebuia să fie clar tuturor că atât conceptul de icon, cât şi cel de hipoicon privesc şi experienţe nevizuale. [5]
nege că în producerea şi în recunoaşterea hipoiconilor intră în joc convenţii grafice, reguli proporţionale, tehnici de proiecţie? Pare improbabil. Aceea nu era o dezbatere de oameni nelalocul lor.[7]

6.2. Nu era o dispută între nebuni

Acum să încercăm să privim cu calm lucrurile. Existau pe de o parte persoane care puneau sub semnul întrebării vagul unui concept ca cel de „asemănare" şi care voiau să demonstreze că impresiile de asemănare provocate de hipoiconi erau efectul unor *reguli pentru producerea de similaritate* (a se vedea Volli 1972). E posibil oare faptul că aceste persoane negau că mare parte din viaţa noastră cotidiană se sprijină pe raporturi care, în lipsa unor termeni mai buni, sunt de asemănare, că din motive de asemănare recunoaştem persoanele, că pe baza asemănării dintre ocurenţe suntem în stare să folosim termeni generali, că aceeaşi constanţă a percepţiei e asigurată de recunoaşterea de forme, că din motive formale distingem un pătrat de un triunghi? Şi chiar trecând la hipoiconi, e posibil ca aceste persoane să nege evidenţa, adică faptul că o fotografie a lui Penn sau a lui Avedon seamănă cu persoana pe care o întruchipează mai mult decât o figură de Giacometti, şi că şi o persoană de cultură neoccidentală, pusă în faţa Bronzurilor de la Riace, ar trebui să recunoască că e vorba de trupuri omeneşti? [6]
Evident că nu, şi-i aproape patetic să-vezi cum, în cea de a doua fază a discuţiei (vorbesc de cea din anii '80 până astăzi), mulţi iconoclaşti iluştri s-au grăbit să facă profesiuni de credinţă în natura iconică a percepţiei - ca nişte inculpaţi într-

un proces de marcă stalinistă sau maccartistă, obligaţi întâi de toate să-şi repete fidelitatea lor faţă de sistem - vezi de exemplu Gombrich 1982.
Pe de altă parte, e cu putinţă să existe persoane aşa de adânc convinse de motivarea iconică a percepţiei care în acelaşi timp să
340

6.3. Motivele anilor '60

După cum aminteşte şi Sonesson în multe din scrierile sale, în sfera semiotică totul luase naştere atunci când Barthes (1964), în faimosul său eseu despre produsele Panzani, afirmase că limbajul vizual era unul fără cod. Acesta era un mod de a sugera că semiotica ia imaginile aşa cum sunt şi cum ne apar, şi caută la o adică regulile retorice ale înlănţuirii lor, sau caută să definească raporturile lor cu informaţia verbală care completează vagul şi polivociatea lor, contribuind la a le fixa sensul.
în acelaşi număr din *Communications* 4, Metz dădea curs la ceea ce avea să devină semiotica cinematografiei. Şi lua şi el imaginea cinematografică ca pe o imagine fără cod, pur *analogon,* rezervând studiul semiotic (sau cum se spunea în *Communications,* semiologic) sintagmaticii mari a filmului.
Aceasta se întâmpla într-un moment în care cercetarea semiotică începea să se propună ca o *clavis universalis* capabilă să readucă la nişte convenţii culturale analizabile orice fenomen de comunicare; în momentul în care se accepta ca program principiul saussurian că semiotica trebuie să studieze „viaţa semnelor în cadrul vieţii sociale"; în momentul în care semio-structu-ralismul hotăra să nu se mai dedice atât de mult studiului de expresii, lingvistice sau nu, de laborator, de tipul *Ion mănâncă mere* sau *actualul rege al Franţei este chel,* ci unor texte complexe (înainte chiar să se vorbească de semiotica textuală). Aceste texte erau prelevate în mare parte din lumea comunicaţiilor de masă (anunţuri publicitare, fotografii, imagini sau transmisiuni de televiziune), şi chiar când nu era vorba de comunicaţii de masă erau mai întotdeauna texte narative, argumentări persuasive, strategii de enunţare şi puncte de vedere.
341
Noua disciplină nu era atât interesată de buna formare a unui enunţ (studiu pe care-1 delega lingvisticii) sau de raportul dintre enunţ şi fapt (care era, din păcate, lăsat în umbră), ci de strategiile enunţiative ca moduri de a „face să pară adevărat" ceva. Şi deci nu interesa prea mult ce se petrece când cineva spune *astăzi plouă* şi chiar plouă cu adevărat (sau nu), ci în ce mod este făcut cineva, vorbind, să creadă că astăzi plouă, şi impactul social al acestei dispoziţii de a crede.
Ca urmare, în faţa unui anunţ publicitar care reprezenta un pahar cu bere la gheaţă, problema nu era atât aceea de a explica dacă şi de ce imaginea era adecvată obiectului (şi totuşi vom vedea că problema nu era eludată), ci ce univers de accepţii culturale chema în joc imaginea aceea şi cum voia să-1 întărească sau să-1 modifice.[8]
O invitaţie de a privi fenomenul iconismului ar fi trebuit să vină din întâlnirea cu Peirce - şi trebuie spus că cel mai puternic imbold la o recitire a lui Peirce a venit tocmai din interiorul paradigmei semiostructuraliste.[9] Dar sigur că din Peirce s-a preferat mai ales aspectul semiozei ilimitate, al creşterii interpretărilor în interiorul Comunităţii culturale (aspect cu siguranţă fundamental şi la care nu se poate renunţa), şi nu momentul propriu- zis cognitiv al impactului cu Obiectul Dinamic.
Acestea au fost motivele polemicii împotriva iconismului aşa-zis nevinovat, bazat pe o noţiune intuitivă de asemănare. Polemica nu era atât în ce-1 privea pe Peirce, cât faţă de cei care confundaseră cu seninătate iconismul (ca moment perceptiv) cu hipoiconii. Dacă prin icon se înţelegea un „semn iconic" (şi, deci,

pentru Peirce, un hipoicon, căruia el" nu i-a negat niciodată componenta „simbolică", adică larg convenţională), a spune că avea proprietăţile obiectului reprezentat părea un mod de a pune semnele într-un raport direct (şi naiv) cu obiectele la care se refereau, pierzând din vedere medierile culturale la care erau supuse (în puţine cuvinte, tratând ca Firstness fenomene de Thirdness). Cred (şi trimit la *2.8)* că am efectuat amendarea acelor simplificări de atunci, dar trebuie să şi înţelegem motivele pentru care se reacţiona aşa cum s-a reacţionat atunci.

342

Presupunerea aproape neluată în discuţie că hipoiconii trimiteau prin asemănare înnăscută la obiectul lor, fără medierea unui conţinut, era un mod pentru a reintroduce în semioticele vizuale acel fir direct dintre semn şi referent care, cu brutalitate poate chirurgicală, fusese suprimat din semioticele limbajului verbal. [10]

Nu era vorba de a se nega că existau semne motivate într-un fel de ceva (şi acestui lucru avea să-i şi fie dedicată întreaga secţiune a *Tratatului* în care se vorbeşte despre *ratio difficilis),* ci de a distinge cu grijă între motivare, caracter natural, analogie, necodificare, codificare „moale", indicibilitate. Această încercare a luat-o pe anumite căi, şi unele dintre ele erau căi închise, iar altele duceau în alte părţi.

6.4. Căi fără ieşire

Ca exemplu de cale absolut închisă aş cita încercarea de a examina nu numai hipoiconii, ci şi sistemele semiotice cum ar fi arhitectura, folosind categorii lingvistice, de exemplu cele ale unei distingeri minimale, cu dublă articulare, între paradigmă şi sintagmă etc. încercarea nu putea să ducă prea departe, dar şi aici existau nişte motivări istorice. Să ne gândim la dezbaterea cu Pasolini (1967 a) când el susţinea că cinematograful e bazat pe un „limbaj al realităţii", limbaj înnăscut al acţiunii omeneşti, drept care semnele elementare ale limbajului cinematografic ar fi obiectele reale reproduse pe ecran. Cu toate că mai apoi Pasolini şi-a îndulcit radicalismul acelor prime afirmaţii ale sale într-un eseu la care ar trebui să medităm din nou astăzi în cheie peirciană (1967 b), reacţia era datorată faptului că pe semiologii „duri" îi interesa în schimb - cum se spunea pe atunci - să demitizeze sau să demistifice orice producere de iluzie realistă, şi să arate dimpotrivă, din cinematografie, tot ce era artificiu, montaj, punere în scenă.[11] Şi iată de ce se ajunsese să se identifice cu orice preţ şi în film nişte entităţi „lingvistice" analizabile, şi voi cita paginile mele (1968: B4, 1.5-1.9) despre tripla articulare în cinema, pagini din păcate încă traduse şi republicate în diferite antologii,

343

dar pe care sfătuiesc pe toată lumea să nu le citească decât cu scop documentar.

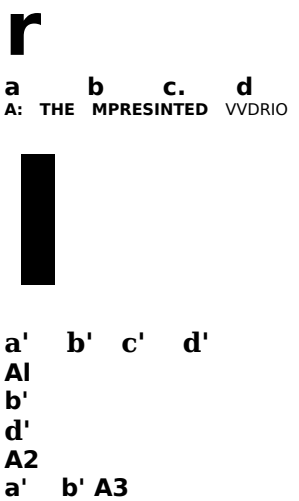
Ca exemplu de cale care ducea cu siguranţă undeva, dar nu în direcţia înţeleasă, aş cita încercarea de a reduce analogicul la digital, adică de a arăta că şi acele semne hipoiconice care apăreau vizualmente analoage cu obiectul lor erau în realitate decompozabile în unităţi digitalizate, şi deci traductibile (şi productibile) prin algoritmi. Sunt mândru de a fi pus această problemă care, dacă în anii '60 putea apărea ca un tehnicism irelevant, astăzi, în lumina teoriilor computaţionale ale imaginii, e de cea mai mare importanţă. însă în epoca aceea observaţia avea numai valoare retorică, pentru că sugera că se putea reduce aura de indicibilitate ce înconjura hipoiconii. Din punct de vedere semiotic nu rezolva nimic, pentru că a afirma traductibi-litatea digitală a imaginii pe planul expresiei nu elimină chestiunea felului cum anume la nivel cognitiv s-ar dovedi un efect de asemănare.

6.5. Asemănare şi similaritate

Mai productivă s-a dovedit însă altă cale. Deoarece noţiunea de asemănare părea vagă şi în orice caz circulară (este iconic ceea ce seamănă-cu, şi e asemănător ceea ce e iconic), se găsea disolvată într-o împletitură de procedee pentru a produce similarittăţi.[12] Ce anume erau reguli de similaritate ne-o spuneau geometriile proiective, teoria peirceană a grafurilor, însuşi conceptul elementar de proporţie. Aceasta nu elimina însă problema iconismului perceptiv, şi cum anume un element de iconism primar - „asemănare", în sensul peirceanei Likeness, baza însăşi a constanţei perceptive - poate supravieţui şi în percepţia hipoiconilor (bazaţi pe criterii de similaritate).

May şi Stjernfelt (1996: 195), reluându-1 pe Palmer (1978), propun exemplul din Figura 6.1:

Figura 6.1.



Se dă o lume reprezentată numai de obiecte a-d (nu e necesar de stabilit dacă e vorba de un univers de obiecte reale sau de un univers al conţinutului, locuit de entităţi abstracte). Să se considere Al, A2 şi A3 ca trei reprezentări „iconice" diferite ale acestei lumi (prin incidenţă, ar fi vorba cu titlu deplin de trei interpretări ale lumii, ca cele discutate de mine la 1.8.). Fiecare dintre aceste interpretări adoptă un singur criteriu pentru a stabili similaritatea: criteriul / (aplicat în Al) pertinentizează numai raporturi de înălţime ale celor patru figuri ale lumii, exprimând proprietatea de a fi „Mai înalt decât", şi iată motivul pentru care *d* este reprezentat în *d'* de o verticală, făcând abstracţie de neîndoielnica proprietate de lăţime pe care *d* o manifestă în raport cu celelalte trei figuri. Criteriul *g* (în A2) pertinentizează tot raporturi de înălţime, dar reprezentând proprietatea de a fi ,,mai scurt decât" (drept pentru care se naşte un vizibil raport de simetrie inversă între Al şi A2). Criteriul *h* (în A3) e mai. complex, consideră pertinente mărimile ariilor, dar exprimă proprietatea „mai larg decât" cu ajutorul unor mecanisme de

cartografiere adoptate în A2. Cu alte cuvinte, atunci când un obiect e mai lat cu atât mai scurtă este linia verticală care-1 reprezintă. Cele trei reprezentări sunt desigur motivate de natura obiectelor (lungimea liniilor nu poate fi aleasă arbitrar) şi deci stabilesc cu siguranţă un raport hipoiconic între reprezentare şi reprezentat. Dar acest raport, care e definit ca *omomorfic* şi păstrează în reprezentare unele proprietăţi structurale ale reprezentatului, nu e *isomorfic,* deoarece reprezentarea nu are aceeaşi formă ca reprezentatul.

Iată un bun exemplu de similaritate, motivată şi totuşi instituită după reguli. O anume „asemănare" între fiecare reprezentare şi reprezentat este păstrată chiar

schimbând regulile de similaritate. Incidental, acest procedeu corespunde cu ceea ce în *Tratat* am definit procedare prin *ratio difficilis* (se proiectează asupra expresiei puncte ale unui spaţiu virtual al conţinutului) şi corespunde cu ceea ce în posteritatea hjelmsleviană (şi cel mai mult în ambientul greimasian) a fost numit *semisimbolicul:* unde avem sisteme semnificante care sunt caracterizate nu prin *conformitatea* dintre planul expresiei şi acela al conţinutului (aşa cum se întâmplă în desenul unei table de şah la un moment dat al jocului, sau pentru un tablou), ci prin corelare a două categorii relevante din planuri diferite (Greimas şi Courtes 1979). Spus în termeni mai inteligibili, şi raportându-ne la Jakobson (1970), gesturile motorii pentru „da" şi pentru „nu" nu sunt motivate de un obiect căruia i-ar „semăna", dar în orice caz corelează potrivit unui raport nearbitrar o configuraţie motor-spaţială (mişcarea capului) cu un cuplu categorial (afirmaţie şi negaţie) - şi chiar când în unele culturi par convenţional diferite de ale noastre, întreţin totuşi un raport de motivare cu conţinutul pe care-l exprimă.
Şi totuşi înţelegerea acestor trei reprezentări se bazează pe perceperea lungimii diferite a liniilor (ca să nu mai spunem de formatul diferit al dreptunghiurilor): însă această proprietate de a fi mai lung sau mai scurt nu e instituită de regula de similaritate, ci îi *este presupunerea bazată pe iconismul natural al percepţiei.*
346
Când percep o minge ca atare reacţionez la o structură circulară. Nu mă simt în stare să spun şi cât contribuie iniţiativa mea ca să mă facă s-o percep şi ca fiind sferică, şi desigur numai pe baza unui tip cognitiv preformat voi şti şi că ar trebui să fie de gumă, rezistentă la şoc, şi deci capabilă atât să se rostogoloească cât şi să sară după cum o mişc sau o arunc. Pentru a şti că afirmaţia *aceasta e o minge* (care încununează judecata perceptivă) e adevărată, ar trebui s-o iau şi s-o arunc (contează în privinţa aceasta principiul pragmatic). Dar desigur că ceea ce a făcut începutul judecăţii perceptive e fenomenul iconismului primar pe baza căruia am sesizat imediat o asemănare cu alte obiecte de acelaşi gen a căror experienţă o avusesem mai înainte (sau despre care mi s-a transmis în mod foarte precis un tip cognitiv). Strămoşilor noştri îndepărtaţi, care vedeau luna fără să fie dotaţi cu tipuri cognitive elaborate, Luna nu le-o fi apărut imediat ca fiind sferică, ci bineînţeles (dacă era plină) ca fiind rotundă.
Această iconicitate primară e un parametru care nu poate fi definit: este, ca să repet o întrebare wittgensteineană (1953 (paragraf 50) ca şi cum ne-am întreba cât e de lung metrul etalon păstrat la Paris. Evident că e lung exact de un metru, dat fiind că reprezintă parametrul pe baza căruia stabilim lungimile potrivit sistemului metric zecimal. Fireşte că pentru metrul etalon se poate scăpa de această autopredicaţie făcând recurs la un alt parametru, adică măsurându-l în picioare şi în degete. Dar nu există posibilitatea de a trece la un alt sistem de măsurare calitativă pentru iconii primari - sau, altfel spus, există, dar nu la nivel perceptiv, ca atunci când interpretăm culorile după lungimi de undă. La nivel perceptiv nu se poate predica despre o Likeness nimic altceva decât recunoaşterea că aceea este o Likeness. Se va putea susţine apoi că noi am greşit, se va putea modifica impactul perceptiv al unei culori alăturând-o de alta, dar în acel caz pur şi simplu vom fi ales o Likeness în locuj alteia. Nu se poate prin urmare folosi această experienţă nativă de asemănare pentru a judeca nişte similarităţi, şi nu se pot folosi reguli de similaritate pentru a defini asemănarea iconică
primară.[13]
347
însă se cere să ne întoarcem la disputa mai veche, şi la motivele pentru care se căuta să se schimbe total asemănarea în similaritate. Iată de ce se preferaseră

tehnicile iconografice prin care (ca să recurgem la clasicul exemplu al lui Gombrich 1956) rinocerul lui Diirer prezenta solzi în virtutea unui tip cultural, şi s-a neglijat mult faptul că el apare până şi azi ca un quasi-rinocer, şi cu greu l-am lua drept un crocodil.

6.6. Contururi

Un exemplu de infatuare iconoclastică a fost polemica legată de contururi. Mă citez tot pe mine însumi, deoarece nu-i bine să reproşăm altora nişte erori sau nişte imprudenţe, în cazul în care le-au săvârşit în tovărăşie cu noi. în *Structura absentă* susţineam că nu putem spune despre hipoiconi că au proprietatea obiectului reprezentat, pentru că, dacă desenez pe o foaie de hârtie profilul unui cal, unica proprietate pe care calul desenat o prezintă (linia neagră şi continuă a conturului) este unica proprietate pe care calul adevărat nu o are. Deci n-aş fi putut să reproduc nici măcar condiţiile percepţiei.

Problema contururilor va fi reluată de Hochberg (1972), Kennedy (1974) şi Gombrich în faza de critică a convenţionalismului său originar (1982). Dacă ne obişnuiserăm să susţinem că nu există linii în natură şi că prin asta contururile sunt un artificiu al omului, observa Gombrich, psihologii tind să nege acum că înţelegerea lor trebuie învăţată aidoma oricărui alt cod. Contururile sunt un „surogat" perceptiv şi au valoarea de „indicatori de discontinuitate". De fapt „contururile pot servi ca anticipare a efectului de paralaxă al mişcării, pentru că obiectele aflate la îndemâna noastră se vor desprinde totdeauna de pe fundalul lor, dar vor meţine o coerenţă intrinsecă oricât de uşor am mişca capul" (1982: 233). Aceasta înseamnă că dacă, privind un cal care stă pe fundalul unui peisaj, îmi mişc capul sau mă mut din loc, văd alte aspecte ale peisajului pe care mai înainte nu le vedeam, în timp ce calul rămâne permanent acelaşi: şi deci conturul desenat dă socoteală de această „graniţă" perceptivă.[14]

încă din *Tratat* (3.5.2), lăsându-mă doborât de unele observaţii făcute mie de Kalkhofen 1972, reluăm tema contururilor (de data aceasta, cele ale unei mâini). încă o dată se nega că mâna ar poseda proprietatea de avea o linie neagră de contur, dar se recunoştea că, dacă mâna este pusă pe o suprafaţă deschisă la culoare, contrastul dintre limitele corpului care absoarbe mai multă lumină şi cel care o reflectă poate da naştere impresiei unei linii continue. Reluam acolo ideea de *stimuli-surogat* (de înlocuire) deja avansată, cum vom vedea, în *Structura absentă.^*

Dar înainte de a trece la stimulii-surogat merită să mai reflectăm încă puţin la ceea ce înseamnă să afirmi că contururile sunt date în natură.

Să ne gândim la versiunea „ecologică" a psihologiei lui Gibson, pentru care obiectul pare să prezinte nişte trăsături privilegiate, şi care sunt cele ce excită direct celulele noastre nervoase, drept care ceea ce sesizăm din obiect este exact aceea ce obiectul ne oferă în mod preferenţial. în legătură cu aceasta, Gregory (1981: 376) observa polemic că a afirma că toată informaţia este necesară pentru a percepe mediul, fără intervenţia nici unui mecanism interpretativ, şi ajunge la noi sub formă de stimuli luminoşi, gata organizaţi în chip obiectiv, ar însemna să ne întoarcem la teoriile percepţiei ce precedă observaţiile lui Alhazen şi Alkindi despre razele luminoase, adică la noţiunea de „simulacre" ce provin de la obiect. Am fi gata să mai aderăm şi astăzi la o idee medievală a intelectului ca fiind acea instanţă ce surprinde din obiect tocmai ceea ce contează mai mult în obiect, scheletul lui esenţial, quiditatea lui. Cu toate acestea, chiar dacă argumentul lui Gregory e seducător, prin aceasta nu e şi doveditor. într-adevăr, nimic nu interzice (în principiu) de a gândi că aveau dreptate cei vechi şi că la ei se întoarce pe bună dreptate Gibson.

Cred că există o deosebire între a spune că contururile sunt deja oferite de câmpul stimulator şi a spune că acest câmp stimulator oferă obiectul în mod

definitiv, împachetat ca să ne determine percepţia noastră deplină, care pur şi simplu recunoaşte şi acceptă ceea ce i-a fost oferit cu ajutorul simţurilor. Această deosebire priveşte momentul care pentru Peirce era cel
349
al iconului primar, sau ceea el ce numea percept, şi judecata perceptivă încheiată.
Hubel şi Wiesel (1959) şi Hubel (1982) ne spun că în perceperea unui stimul celulele noastre nervoase răspund unei orientări optimale care există deja în stimul. Hubel şi Wiesel, introducând nişte microelectrozi de tungsten în creierul unei pisici, au putut să verifice care celule reacţionează şi la care stimul, şi au dovedit că animalul, în faţa unei pete care se mişca pe un ecran, reacţiona mai mult la o direcţie a mişcării decât la alta. Nu numai atât, dar la un moment dat, în timp ce se introducea o lamelă de sticlă în oftalmoscop, pisica a reacţionat cu un fel de bruscă explozie celulară: s-a verificat că reacţia nu avea de a face cu imaginile de pe lamelă, ci cu faptul că lamela intrând îşi imprimase pe retină umbra propriei ei margini, iar aceasta era exact „ceea ce voia celula".
Aşadar, aceste date ne spun cum se primesc *senzaţiile,* dar e îndoielnic dacă ne pot spune cum acţionează *percepţia.* Ele ne spun că pisicile (care nu se poate să fi fost corupte de idealismul iconoclastic) nu primesc o grămadă dezordonată de senzaţii, ci sunt înclinate să focalizeze anumite trăsături din câmpul stimulator în dauna altora. Aceasta se datorează însă modului în care e făcut obiectul sau modului în care e făcută pisica? Psihologii sunt foarte atenţi să tragă concluzii din aceste experienţe. Putem foarte bine să acceptăm că atunci când o pisică vede o masă este izbită mai mult de incidenţa luminoasă pe marginile ei decât de alte aspecte ale suprafeţei, şi că acelaşi lucru se întâmplă şi cu noi: dar de aici până la a spune că acelaşi proces s-ar putea prelungi (la noi şi la pisică), şi tot din iniţiativa obiectului, până la nivelul superior al percepţiei, şi apoi al categorizării, e cale lungă.
De fapt, Hubel susţine, ce-i drept, că celulele noastre corti-cale răspund slab la lumina difuză, drept care, atunci când privesc un ou pe un fond întunecat, celulele interesate de zona centrală a oului nu sunt solicitate, în schimb reacţionează cele solicitate de marginile oului; însă imediat după aceea conchide: „cum anume este coordonată *(assembled)* informaţia de la acest ansamblu de celule către stadii ulterioare ale parcursului care
350
duce la construirea a ceea ce numim perceptele de linii sau de curbe (dacă cumva se petrece ceva de genul acesta) este încă un mister total" (Hubel 1982: 519). în mod just, din date despre modalităţile senzaţiei nu sunt trase concluzii la nivelul unei teorii a percepţiei, iar experimentatorul nu se hazardează să afirme că prin asta cunoaşterea ar fi pură adecvare, şi nu şi construcţie şi „asamblaj".
Johnson-Laird, referindu-se între altele şi la cercetările lui Hubel şi Wiesel, aminteşte că „a căuta să înţelegi vederea studiind numai celulele nervoase, aşa cum a arătat Marr, e acelaşi lucru cu a căuta să înţelegi zborul păsărilor studiind doar penele" (1998: 72). Toate aceste cercetări nu spun nimic despre diferenţa între ce anume e calculat, cum desfăşoară sistemul nostru perceptiv un astfel de calcul, şi cum anume *hardware-u*l cerebral funcţionează în acest proces computaţional. Independent de mecanismul prin care retina noastră primeşte stimuli din mediul înconjurător, problema felului în care mecanismul nostru mental elaborează aceste *input-uri* trimite la un sistem de expectative. „Independent de câtă informaţie există în lumina care izbeşte retina, trebuie să existe un mecanism mental pentru a identifica identităţile obiectelor unei scene, şi pe acelea dintre proprietăţile lor pe care vederea le face explicite. Fără un astfel de mecanism imaginile de pe retină n-ar fi mai utile decât cele produse de

o cameră de televiziune şi, contrar opiniei naive, ele nu văd nimic. [...] Aceste procese trebuie să se bazeze pe câteva accepţii ale noastre în ce priveşte lumea" (ib.: 61).
De altfel, a susţine că există în procesul ce se desfăşoară de la senzaţie la percepţie *patterns* privilegiate şi invariante cu care creierul (omenesc şi animal) răspunde în mod constant, şi până şi a accepta pe deplin o teorie ecologică a percepţiei (în forma ei cea mai brutală: vedem ceea ce este, şi atâta tot), nu ne spune încă nimic despre modalităţile hipoiconice cu care reprezentăm artificial exact aceleaşi obiecte din percepţie.
Adevăratul nod al echivocului se află încă o dată în trecerea nemijlocită de la iconismul primar al percepţiei (şi anume d« la evidenţa că există perceptiv raporturi de asemănare) la o teorie a similarităţii instituite, sau altfel spus, a creării efectului de
351
asemănare. Cine a vizitat vreodată o fabrică de parfumuri se va afla în faţa unei curioase experienţe olfactive. Toţi (la nivel de experienţă perceptivă) recunoaştem foarte bine deosebirea de miros dintre o viorea şi levănţică. însă când se vrea a se produce industrial esenţe de viorele şi levănţică (ce trebuie să producă aceeaşi senzaţie, fie ea şi uşor exagerată, stimulată de aceste vegetale) se amestecă substanţe de aşa natură încât vizitatorul fabricii e asaltat de mirosuri urâte şi înţepătoare, insuportabile. Aceasta înseamnă că pentru a produce impresia parfumului de violetă şi de lavandă trebuie amestecate substanţe chimice respingătoare pentru olfact (chiar dacă rezultatul va fi plăcut). Nu ştiu dacă natura procedează aşa, dar ceea ce pare evident este că una e să primeşti senzaţia (iconism fundamental) a unui parfum de violete, şi alta e să produci aceeaşi impresie. Această a doua activitate cere punerea în operă a unor tehnici, cu care să se producă stimuli-surogat.
Să ne gândim, de exemplu, la două figuri schematice (într-o perspectivă oarecare) ale unui cilindru şi unui cub.[16] Un iconist ingenuu ne-ar spune că ele reprezintă un cilindru şi un cub exact aşa cum sunt; un susţinător al valorii cognitive a iconismului ar spune (şi nu putem decât să accceptăm) că în împrejurări normale şi de egalitate de moştenire culturală ele i-ar permite unui subiect să identifice un cilindru şi un cub şi să le deosebească între ele; susţinătorii naturalităţii contururilor (printre care am hotărât să mă înrolez) ar spune că liniile celor două desene circumscriu exact contururile prin care obiectul ni se prezintă.
Reprezentarea este însă „bună" *dintr-un anume punct de vedere,* şi tot aşa este şi funcţia oricărei reprezentări în perspectivă, oricare ar fi regula de proiecţie adoptată. Perspectiva e un fenomen în care intră în joc şi obiectul şi poziţia observatorului, şi o astfel de poziţie are un rol şi în observarea obiectului tridimensional. De aceea hipoiconul transcrie într-un fel aceste condiţii de observare. Dar acum să reflectăm asupra faptului că liniile drepte care circumscriu contururile cilindrului nu au aceeaşi funcţie semiozică ca acelea care circumscriu suprafeţele cubului. Liniile paralele care circumscriu conturul cilindrului sunt stimuli-surogat ce reprezintă modul în care, din orice parte
352
l-am privi, am vedea cilindrul detaşându-se pe propriu-i fond (numărul acestor linii, dacă am face să se rotească cilindrul, ar fi infinit, şi Zenon ar admite că n-am înceta niciodată de a vedea infinite contururi ale cilindrului). Liniile cubului, în schimb, reprezintă nu numai contururile obiectului văzut din *acel* punct de vedere, dar în acelaşi timp şi muchiile solidului, care ar rămâne astfel, fie în orişice raport de perspectivă, din orice punct de vedere l-am privi sau reprezenta cubul. Suntem în ambele cazuri în prezenţa de stimuli-surogat, dar în cele două cazuri aceşti stimuli „subrogă" fenomene diferite, care depind în parte

de forma obiectului şi în parte de modul în care hotărâm să-1 privim.

6.7. Stimuli-surogate

Nu-i adevărat că în exagerarea iconoclastă s-ar fi avut în vedere numai contururi de cal sau rinoceri născuţi de fantezie, fără să se pună problema nemijlocitei impresii de asemănare avute în faţa unei imagini realiste sau hiperrealiste. în *Structura absentă* (1968: 110 şi urm.) examinam un anunţ publicitar în care se vedea un pahar de bere spumoasă ce evoca un sentiment de prospeţime pentru că pe sticlă se scurgea o dâră de abur îngheţat. Era evident că în imagine nu existau nici sticlă şi nici bere, nici dâra brumată: de aceea se sugera că imaginea reproducea *unele dintre condiţiile perceperii obiectului:* acolo unde percepând obiectul aş fi fost izbit de incidenţa unor raze luminoase pe o suprafaţă, în imagine erau contraste cromatice care *produceau acelaşi efect,* sau un efect satisfăcător ca echivalenţă.

Deci, chiar dacă-mi dau seama că ceea ce văd nu e un pahar, ci imaginea unui pahar (dar sunt cazuri de *trompe-l' oeil* în care nu-mi dau seama că imaginea e o imagine) interferenţele perceptive pe care le pun în joc pentru a percepe ceva (şi, desigur, pe baza unor tipuri cognitive precedente) sunt aceleaşi pe care le-aş pune în joc pentru a percepe obiectul real. Din felul mai mult sau mai puţin satisfăcător cu care aceşti stimuli

353

subrogaţi subrogă stimulii efectivi, voi înţelege imaginea ca o bună aproximare sau ca pe un miracol de realism.

Aşa că această idee a stimulilor surogat (înlocuitori) a fost susţinută în mai multe reprize de diferiţi psihologi. De exemplu Gibson (1971, 1978) a vorbit în aceste cazuri de „percepţie indirectă" sau „percepţie de a doua mână". Hochberg (1972: 58) spune în mai multe rânduri că scena reprezentată de un tablou e un surogat deoarece acţionează asupra ochiului observatorului în mod „asemănător" celui în care acţionează scena însăşi; că un contur e „un stimul care e, într-un fel, echivalent cu trăsăturile pe baza cărora sistemul vizual codifică normal imaginile obiectelor în câmpul vizual" (1972: 82); că atunci când o margine dintre două suprafeţe apare în câmpul vizual este cel mai adesea însoţită de o diferenţă de luminozitate, şi deci un contur ar oferi un *indice de adâncime,* întrucât ne face să percepem (în mod *suplinitor)* aceeaşi margine pe care se constată diferenţa luminoasă (1972: 84).

Studiile lui Marr şi Nishihara (de ex. 1976: 6) despre simularea computerizată a proceselor perceptive ne spun că o scenă şi un desen al scenei par asemănătoare pentru că „simbolurile artistului corespund într-un anume fel cu simbolurile naturale computate / calculate pornind de la imagine în durata sau în cursul normal al interpretării ei."[17]

Totuşi e evident vagul tuturor acestor definiţii (în care apar permanent expresii ca „într-un anumit fel"). In loc să explice cum funcţionează stimulii-surogat, ele iau act de faptul că există şi că funcţionează. Avem de a face cu stimuli-surogat în toate acele cazuri în care se declanşează aceiaşi receptori care s-ar declanşa în prezenţa stimulului real, aşa cum se întâmplă cu păsările ce răspund la stimularea fluierăturilor de chemare sau aşa cum un producător radiofonic de zgomote sau cinematografic ne furnizează (folosind instrumente ciudate) aceleaşi senzaţii acustice pe care le-am avea auzind galopul unui cal sau uruitul unui automobil de curse. Mecanica lui în ce priveşte stimulii surogat rămâne obscură, asta şi pentru că în aceste „subrogări" se merge de la un maximum de înaltă fidelitate, cum

354

vom vedea, la o simplă invitaţie de a te comporta ca şi cum ai primi un stimul care nu există.

Faptul că - chiar dacă nu ştim exact cum funcţionează - există stimuli-surogat,

este exemplificator în chip splendid în paginile pe care Diderot le scrie despre Chardin *{Salon de 1973):* „Artistul a pus pe o masă un vas de porţelan vechi din China, doi biscuiţi, un căuş plin cu măsline, un coşuleţ de fructe, două pahare pline pe jumătate cu vin, o portocală amară şi un pateu. Ca să privesc tablourile altora pare că eu aş avea nevoie să-mi obişnuiesc ochii; dar ca să le văd pe cele ale lui Chardin, n-am decât să-mi păstrez ochii pe care mi i-a dat natura, şi să mă folosesc bine de ei... Pentru că vasul acesta de porţelan e porţelan; măslinele astea sunt realmente despărţite de ochiul de apă în care plutesc; nu-ţi rămâne decât să iei biscuiţii ăia şi să-i mănânci; n-ai decât să desfaci portocala aia şi s-o storci, paharul ăsta de vin să-1 bei, fructele să le decojeşti, pateul să vâri cuţitul în el... O, Chardin, nu alb, roşu sau negru întinzi tu pe paleta ta; e substanţa însăşi a obiectelor, aerul şi lumina sunt ceea ce iei tu cu vârful penelului tău şi le pui pe pânză".

La prima vedere elogiul lui Diderot exprimă jubilarea unui privitor care, ţinând seama că poate exista pictură absolut realistă, se găseşte în faţa unei capodopere a realismului în care nu există nici o deviere între stimulul care poate proveni de la obiectul real şi stimulul „surogat". însă Diderot nu este aşa de nevinovat. După ce trece primul efect, ştiind bine că ceea ce vede nu sunt fructe şi biscuiţi reali, pare să se apropie de tablou, descoperindu-se presbit: „Nu izbuteşti să pricepi magia asta. Sunt straturi groase de culoare, aplicate unele peste altele, al căror efect transpare din adâncime la suprafaţă. Alteori s-ar zice că-i un abur care a fost suflat asupra pânzei; alteori, iarăşi, că a fost presărată pe ea o spumă uşoară... Apropiaţi-vă, şi totul se confundă, se turteşte şi dispare. îndepărtaţi-vă din nou, totul se creează şi se produce la loc".

Iată secretul. Stimulii provocaţi de obiectele adevărate, cu variaţii neglijabile din punctul de vedere al recunoaşterii perceptive, acţionează pe distanţe diferite. Stimulii surogaţi, examinaţi prea de aproape, îşi dezvăluie natura lor iluzorie, substan-

ţa expresiei care nu e aceea a obiectelor pe care le sugerează, iar pentru a-şi obţine efectul lor iconic cer o distanţă calculată. Acesta e şi principiul de *trompe-l' oeil,* epifanie a stimulului surogat. Magia lui Chardin e datorată faptului că stimulii pe care el îi pregăteşte spectatorului *nu* sunt cei care ar fi pregătiţi de obiect. Diderot mărturiseşte că nu înţelege cum reuşeşte pictorul în intenţia sa, dar trebuie să admită că reuşeşte. în felul său, în timp ce ridică în slavă miracolele iconismului, Diderot afirmă natura *nenaturală* a hipoiconilor.

Aş vrea să prelucrez o reflecţie a lui Merleau-Ponty privitoare la un zar. (1945: 2,111). Zaru-i acolo, vizibil sub diferite profiluri. Se poate ca cei de lângă mine să nu-1 vadă, şi de aceea el face parte din povestea mea personală. Pe măsură ce-1 privesc, el îşi pierde materialitatea, se reduce la structură vizuală, formă şi culoare, umbră şi lumini. îmi dau seama că nu toate aspectele zarului ar putea să cadă în câmpul meu perceptiv, lucrul-în-sine nu poate fi văzut decât din punctul meu de vedere personal. Eu nu cuprind lucrul, ci experienţa mea orientată a lucrului, modul meu de a trăi lucrul (restul, am zice, este inferenţă, ipoteză despre felul cum ar putea fi lucrul dacă l-ar vedea şi alţii). Eu percep zarul cu trupul meu, inclusiv punctul de vedere cu care îl privesc. Dacă trupul meu (şi punctul meu de vedere) s-ar muta, aş percepe altceva. Din cauza unei lungi experienţe perceptive eu ştiu toate astea. Dar în faţa stimulului-surogat (reprezentarea unui zar, asupra căruia mişcând punctul meu de vedere, n-aş putea percepe altceva care să se afle eventual în spatele zarului) eu am acceptat deja că cineva a *văzut pentru mine.*

De aceea o bună regulă pentru a distinge între stimuli naturali şi stimuli-surogat mi se pare următoarea: dacă-mi mut punctul meu de vedere, văd ceva nou? Dacă răspunsul este negativ, stimulul e surogat. Stimulul surogat caută să-mi impună

senzaţia pe care aş avea-o dacă m-aş aşeza din punctul de vedere al Subrogatorului. Se află în faţa mea profilul unei case (şi am văzut că contururile simt întemeiate în natură); dacă mă deplasez, văd copacul din spatele casei? Dacă nu-1 văd, stimulul e surogat. Numai uzurpând punctul de vedere al celui care a văzut înainte de mine, pot defini dacă un stimul este surogat sau
356
nu. Stimulul-surogat mă împiedică să văd (sau să simt) din punctul de vedere al subiectivităţii mele, înţeleasă ca şi corporalitate a mea; din lucruri îmi dă un singur profil, nu mulţimea profilurilor pe care percepţia actuală mi le-ar oferi. Ca să decid dacă un stimul este surogat sau nu, ajunge să mişc capul.

6.8. Reluăm discuţia

Revizitarea motivelor istorice ale dezbaterii despre iconism a sugerat probabil deja unele dintre motivele pentru care acum ea poate fi reluată *sine ira et studio.* Ideea unei semiotici care trebuia să studieze funcţionarea semnelor în viaţa culturală şi socială nu mai cere o energie polemică de părinţi apologeţi: e un dat câştigat. S-au dezvoltat studii semiotice la nivel sub-cultural (de la zoosemiotică la problemele comunicării celulare la care am făcut trimitere în 2.8.2) unde concepte ca cel de iconism primar revin în scenă fără să poată să fie contopite într-un ghiveci de stipulări culturale. A existat din partea multora o treptată convertire de la paradigma semio-structuralistă la cea peirceeană (cu tentativa, cel mult, de a contopi aspectele cele mai interesante ale ambelor). încrederea în ceea ce interpretarea aduce şi construieşte privitor la orice fel de date a condus (desigur, în domeniul textelor, prin Derrida, dar şi în privinţa lumii, cel puţin prin ultimul Rorty) la afirmarea plină de satisfacţii a derivaţiei deconstructiviste. Pentru cei ce considerau că s-ar cere oarecum s-o disciplineze era nevoie să ne punem problema *limitelor interpretării.* Am folosit tocmai această expresie pentru Eco 1990, în legătură cu interpretarea textuală, dar chiar şi în rândurile scrise acolo, studiul despre derivă şi semioză ilimitată punea problemele limitelor interpretării lumii; şi, în ceea ce priveşte lumea, am făcut-o mai hotărât în 1.8-11.

Drept care acum se poate relua şi discuţia depre hipoiconi. Făcând astfel, nu cred că cedez ispitei de a avea şi eu o *Kehre* a mea. Cred numai, ceva mai modest, că sunt pe cale să aduc în prim plan ceea ce mai înainte, fără să fi negat, lăsasem în fundal, dar aşa încât ambele „figuri" să rămână lizibile.
357

6.9. A-l vedea şi a-1 desena pe Saturn

Disputa cu Maldonado se născuse dintr-o obiecţie a lui în favoarea iconismului: că imaginea Lunii pe care o vedea Galileu prin luneta lui era un icon şi, ca atare, dotat cu o înnăscută asemănare cu luna însăşi. Eu obiectam că imaginea de pe ocularul lunetei în orice caz nu era un icon - cel puţin în sensul unui semn iconic. Semnul iconic, sau hipoiconul Lunii, se ivea atunci când, după ce va fi privit prin lunetă, Galileu desena Luna. Şi cum Galileu ştia deja multe despre lună, pentru că o observase ca toată lumea cu ochiul liber, mă refeream la o situaţie mai „aurorală", mai inedită, aceea a lui Galileu care pentru prima oară privea cu luneta lui planeta Saturn şi apoi, aşa cum se poate vedea, de exemplu, în *Sidereus Nuncius,* îi făcea nişte desene.

Avem într-un astfel de caz patru elemente în joc: (i) Saturn ca lucru în sine, ca Obiect Dinamic (când, chiar fără să fie un obiect, ar fi un ansamblu de stimuli); (ii) stimulii luminoşi pe care Galileu îi primeşte când îşi pune ochiul în ocular (şi lăsăm opticii să studieze ce se întâmplă în traiectul dintre razele emanate de planetă, ocular concav, şi obiectiv biconvex); (iii) tipul conceptual pe care Galileu i-1 re-constituie lui Saturn, Obiectul Imediat (care într-un fel va fi diferit de cel pe care-1 avea când îl zărea cu greutate cu ochiul liber); (iv) desenul

(hipoicon) pe care Galileu i-1 face lui Saturn.
Aparent cele patru stadii se aşează în această succesiune:
Saturn în sine -* Saturn pe lentilă -♦ Tip cognitiv -> Desen
şi aşa aş face eu dacă aş vrea să desenerceea ce văd prin lunetă, însă Galileu privea pentru prima oară. Şi, privind, zăreşte ceva nemaivăzut. Există felurite scrisori în care Galileu îşi comunică treptat propriile-i descoperiri, şi se vede osteneala pe care şi-o dă (în timp ce priveşte) ca să vadă. De exemplu în trei scrisori (către Benedetto Castelli, 1610, către Belisario Giunti, 1610, şi către Giuliano de'Medici, 1611) spune că ar fi văzut nu o singură stea, ci trei, unite împreună în linie dreaptă paralelă cu echinoxialul, şi reprezintă ceea ce a văzut, astfel (Figura 6.2):
358
Figura 6.2
Dar în alte scrisori (de exemplu către Giuliano de Medici, 1610, şi către Marco Velseri, 1612) admite că din cauza „imperfecţiunii instrumentului sau a ochiului privitorului", Saturn ar putea apărea şi aşa ("de forma unei măsline", Figura 6.3):
Figura 6.3
Aici e clar că, deoarece e cu siguranţă neaşteptat ca o planetă să fie înconjurată de un inel (care, între altele, contrastează cu orice noţiune care exista pe vremea aceea despre un corp ceresc), Galileu încearcă să înţeleagă ce anume vede, sau începe cu greu să-şi construiască un tip cognitiv (nou) al lui Saturn.
Priveşte şi iar priveşte (de exemplu într-o scrisoare către Federigo Borromeo din 1616), Galileu a hotărât acum că nu mai e vorba de două corpuri mici rotunde, ci de corpuri mai mari „şi cu figură ce nu mai e rotundă, ci aşa cum se vede în figura alăturată, adică două jumătăţi de elipsă cu două mici triunghiuri foarte întunecate în mijlocul figurilor pomenite, şi care se ating de globul din mijlocul lui Saturn". Prin aceasta Galileu ajunge la această a treia reprezentare (Figura 6.4):
Figura 6.4
359
Când privim desenul noi îl recunoaştem pe Saturn şi inelele sale, dar pur şi simplu pentru că i-am văzut deja alte reprezentări elaborate, cărora această schiţă le anticipează puţine trăsături pertinente (un glob şi o elipsă care-1 înconjoară - şi depinde de noi să vedem o perspectivă într-o schiţă care face foarte puţin pentru a o sugera). Să se observe că această perspectivă Galileu n-o vedea, altfel n-ar fi vorbit de două jumătăţi de elipsă, ci de o fâşie eliptică.[18] Galileu încă mai vedea un soi de Mickey Mouse, un chip cu două mari pavilioane auriculare. Dar nu se poate nega că acest al treilea desen este mai asemănător imaginilor ulterioare, chiar fotografice, ale lui Saturn în momentul maximei lui înclinări; în orice caz corespunde pe planul morfologic tipului cognitiv pe care o persoană de cultură medie le are în această privinţă. Să se observe că (prin coincidenţa afirmată între tip cognitiv şi conţinut nuclear sau Obiect imediat) o persoană fără cine ştie ce talente grafice, rugată să-1 reprezinte pe Saturn, ar face astăzi un desen destul de asemănător cu cel al lui Galileu, probabil completând cele două elipse în partea inferioară în aşa fel încât inelul să pară că trece prin faţa globului.
în faţa sforţărilor galileene suntem înclinaţi să credem că nu construcţia de tip cognitiv precede desenul; ci, la o adică, îi urmează:
Saturn în sine -> Saturn pe lentilă -+ Desen *j** Tip cognitiv
Numai căutând să fixeze pe hârtie trăsăturile esenţiale a ceea ce tocmai primeşte (în acest stadiu, cheaguri de primeitate, succesiune dezordonată de stimuli), Galileu ajunge încet-încet să „vadă", să-1 perceapă pe Saturn şi să-şi construiască un prim şi ipotetic tip cognitiv. Asta este ceea ce încercam să spun

în *Tratat* în legătură cu invenţiile radicale.[19]
Cu toate acestea, încă nu s-a spus ce anume este cel de al doilea element al lanţului, Saturn de pe lentilă. Din punct de vedere semiotic ar părea un fenomen neglijabil: luneta constituie un canal prin care ajungeau la Galileu o serie de stimuli, ca şi cum i-ar fi primit dacă, la bordul unei mici nave spaţiale, s-ar fi apropiat suficient de Saturn.
360
Dar tocmai acest „ca şi cum" este cel care cere să adăugăm câteva reflecţii (şi cum se va vedea, nicicând metafora reflectării n-a fost mai literală!). Şi nu atât pentru a înţelege mai bine percepţia, cât pentru a reproduce încă o dată fenomenul hipoiconilor.

6.10 Proteze

Obişnuit numim proteză un aparat care *înlocuieşte* un organ lipsă (de exemplu placă dentară), dar în sens larg este proteză orice aparat care extinde raza de acţiune a unui organ. Dacă întrebăm pe cineva unde ar dori să aibă, dacă ar putea, un al treilea ochi, de obicei se primesc răspunsuri nu prea economice: unii l-ar voi la ceafă, alţii pe spinare, nemaisocotind că şi în acest caz am putea vedea, fireşte, la spatele nostru, dar nu în alte infinite locuri unde adesea dorim să putem privi, pe vârful capului, înlăuntrul urechilor, dincolo de o uşă, într-o gaură unde ne-a căzut cheia. Răspunsul corect, în sensul că e cel mai rezonabil, ar fi: în vârful degetului arătător. E evident că în felul acesta am putea extinde raza noastră de viziune la maximum, în limitele razei noastre de acţiune corporală.[20] Iată, dacă am avea un ochi artificial manevrabil aşa cum e degetul nostru arătător, am avea o excelentă proteză *extensivă,* având şi funcţie *intrusivă* (în sensul că n-ar fi bun numai să vadă acolo unde ochiul poate vedea dacă am întoarce capul sau ne-am muta, ci şi acolo unde ochiul nu poate pătrunde).
Prin urmare, *protezele înlocuitoare* fac ceea ce trupul făcea, dar nu mai face prin accident, şi sunt astfel un membru artificial, un baston, ochelarii, un *pace-maker* sau un cornet acustic. în schimb *protezele extensive* prelungesc acţiunea naturală a trupului: astfel sunt megafoanele, picioroangele, lentilele măritoare, dar şi anumite obiecte pe care nu le considerăm în mod obişnuit extensii ale trupului nostru, cum ar fi beţişoarele chinezeşti sau pensetele (care extind acţiunea degetelor noastre), pantofii (care întăresc acţiunea şi rezistenţa piciorului), veşmintele în general (care întăresc acţiunea protectoare a pielii
361
şi a părului), străchini şi linguri care înlocuiesc şi îmbunătăţesc acţiunea mâinii ce încearcă să adune şi să ducă la gură un lichid.
S-ar putea considera proteză extensivă şi pârghia, care în principiu face mai bine ceea ce face braţul; dar o face în aşa fel, şi cu astfel de rezultate, încât probabil inaugurează o a treia categorie, aceea a *protezelor magnificative.* Ele fac ceva pe care cu trupul nostru am visat probabil să-1 facem, dar fără să fi reuşit vreodată: cum sunt telescopul, microscopul, dar şi vasele şi sticlele, coşurile şi sacii, axul şi, cu siguranţă, sania şi roata.
Atât protezele extensive cât şi cele magnificative se pot specifica şi ca *intrusive.* între cele *extensivo-intrusive* vom cita periscopul sau anumite instrumente medicale care permit să se exploreze cavităţi imediat accesibile ca urechea şi gâtul, printre cele magnificativo-intrusive sunt dispozitivele ecografice, sistemele de scoatere în relief cu raze gama în medicina nucleară, sau anumite sonde dotate cu o minusculă cameră care explorează întregul meandru intestinal proiectând pe un ecran ceea ce „văd".[21]
Această încercare de clasificare îmi servea numai pentru a vorbi despre acel tip special şi originar de proteză care este oglinda.

6.11. Iarăşi despre oglinzi[22]

Ce anume este o oglindă, în sensul curent al termenului? Este o suprafaţă regulată plană sau curbă capabilă să reflecte radiaţia luminoasă incidenţă. O oglindă plană oferă o imagine virtuală, dreaptă, întoarsă (sau simetrică), speculară (de mărime egală a obiectului reflectat), lipsită de aşa-zise aberaţii cromatice. O oglindă convexă furnizează imagini virtuale, drepte, răsturnate şi micşorate. O oglindă concavă este o suprafaţă de aşa fel încât (a) când obiectul stă între focar şi privitor, oferă imagini virtuale, drepte, întoarse, mărite; (b) când obiectul îşi schimbă poziţia, de la infinit la coincidenţa cu punctul focal, oferă imagini reale, răsturnate, mărite sau micşorate, după caz, în puncte diferite ale spaţiului, care pot fi observate de ochiul omenesc şi culese de un

362

ecran. Oglinzi parabolice, elipsoidale, sferice sau cilindrice, nu sunt de uz obişnuit, şi privesc eventual întrebuinţări de oglinzi deformate şi de teatre catoptrice.[23]

în Eco (1985) găseam curioasă, şi aproape de-a dreptul „idealistă"' ideea acreditată în studiile de optică, că imaginea speculară ar fi *rabatată,* altfel spus, cu „simetrie inversă". Opinia naivă că oglinda ar pune dreapta în locul stângii şi invers este atât de înrădăcinată, încât unii s-au mirat că oglinzile schimbă dreapta cu stânga, dar nu şi susul cu josul. Să ne gândim însă un moment: dacă în faţa oglinzii am impresia că se schimbă dreapta cu stânga, pentru că în imagine se pare că eu port ceasul la mâna dreaptă, din acelaşi motiv, dacă privesc o oglindă de pe tavan ar trebui să cred că schimbă susul cu josul, pentru că în jos îmi văd capul şi în sus picioarele.

Dar fapt e că nici oglinzile verticale nu răstoarnă sau inversează. Dacă schematizăm fenomenul specular ne dăm seama că în el nu se petrec fenomene de tipul camerei obscure (Figura 6.5): în reflexia speculară nu se încrucişează nici o rază (Fig. 6.6).

Figurile 6.5 şi 6.6

Oglinda reflectă dreapta noastră exact acolo unde«e dreapta şi la fel partea stângă. Noi suntem cei care ne identificăm cu cel pe care-1 vedem în oglindă, sau despre care credem că este un altul ce ne stă în faţă, şi ne mirăm că poartă ceasul la mâna dreaptă (sau ţine spada cu stânga). Dar noi nu suntem acea persoană virtuală care se află în interiorul oglinzii. E de ajuns să nu „intri" în oglindă ca să nu suferi de această iluzie. Ce-i drept, toţi

363

reuşim, dimineaţa în baie, să folosim oglinda ca să ne pieptănăm fără să ne comportăm ca nişte spastici. Ştim cum să folosim oglinda şi ştim că şuviţa de păr de la urechea noastră dreaptă se află la dreapta noastră (chiar dacă pentru persoana din oglindă, dacă ea ar exista, s-ar afla în stânga). Pe plan perceptiv şi motoriu interceptăm corect imaginea speculară drept ceea ce e, dar pe planul reflecţiei conceptuale nu reuşim chiar de tot să despărţim fenomenul fizic de iluziile pe care el le încurajează, printr-un soi de divorţ între percepţie şi judecată. Folosim imaginea speculară în mod just, dar vorbim despre ea în mod greşit (în schimb pentru raportul Pământ-Soare vorbim într-un mod astronomiceşte just, chiar dacă îl percepem în mod greşit, ca şi cum Soarele s-ar mişca).

Acesta este cu siguranţă un lucru destul de curios: că oglinzile ar inversa stânga cu dreapta e o opinie foarte veche, de la Lucreţiu la Kant, şi mai este susţinută şi astăzi.[24] Dacă ar fi aşa, ar trebui să reflectăm asupra faptului că, atunci când cineva stă în spatele meu, dreapta lui este dreapta mea şi stânga lui este stânga mea; dacă însă se întoarce şi se aşază în faţa mea, dreapta lui se află unde am eu stânga şi viceversa (şi poartă ceasul pe partea opusă faţă de mine). De aceea

ar trebui să se tragă concluzia că *persoanele sunt cele care se inversează [se întorc de pe o parte pe alta],* nu imaginile speculare, şi acest obicei ancestral de a vedea persoanele întorcându-se este acela ce ne face să vedem ca fiind întoarse imaginile speculare (dacă le considerăm ca pe nişte persoane).
Aceasta ca să spunem că oglinzile ne-fac să ne pierdem capul. Dar dacă ni-1 ţinem pe umeri, trebuie să conchidem că în oglindă nu are loc întoarcerea pe dos, ci o absolută congruenţă, ca atunci când presez o sugativă pe o foaie. Că pe urmă eu nu reuşesc să citesc ceea ce a rămas imprimat pe sugativă, toate astea au de a face cu obiceiurile mele de lectură, nu cu specularitatea (Leo-nardo avea alte obiceiuri de scris şi de lectură şi nu ar fi avut această problemă). Totuşi aş putea citi ce s-a imprimat pe sugativă folosind o oglindă, adică recurgând la imaginea speculară a unei imagini speculare. Acelaşi lucru mi se întâmplă dacă stau în faţa oglinzii ţinând în mână coperta unei cărţi; în oglindă nu
364
reuşesc să citesc titlul; dacă însă am două oglinzi în unghi, cum se întâmplă adesea în baie, pot să văd reflectată în una dintre cele două oglinzi (mai uşor în una decât în cealaltă, potrivit cu înclinaţia unghiului) o a treia imagine în care literele de pe copertă apar aşa cum sunt când privesc cartea direct (şi, între altele, mă văd într-adevăr cu ceasul la mâna stângă). Această a treia imagine, ea este într-adevăr o imagine rabatată a imaginii speculare (care în ea însăşi nu răsturna nimic).
Noi folosim bine oglinzile pentru că am introiectat reguli de acţiune catoptrică. Le folosim bine când ştim că avem în faţa ochilor o oglindă. Când nu ştim, pot să existe neînţelegeri sau păcăleli. însă, când ştim, noi pornim întotdeauna de la principiul că oglinda spune adevărul. Ea nu „traduce", nu interpretează, înregistrează ceea ce cade pe ea aşa cum cade. De aceea ne încredem în oglinzi aşa cum ne încredem, în condiţii normale, în propriile noastre organe perceptive. Ne încredem în oglinzi cum ne încredem în ochelari şi în lunete, deoarece, ca şi ochelarii şi lunetele, oglinzile sunt proteze.
Oglinzile sunt desigur proteze extensive şi instrusive prin excelenţă, în sensul că, de exemplu, ne permit să privim acolo unde ochiul nu poate ajunge: ne permit să ne privim chipul, şi înşişi ochii noştri; ne permit să vedem ce se petrece la spatele nostru. Pornind de la acest principiu, se pot obţine cu oglinzile şi efecte intrusive destul de sofisticate: să ne gândim chiar la oglinzile înclinate din toaletă ce ne permit să ne vedem din profil, sau la oglinzile de bărbier *en abîme.* Unele oglinzi sunt şi proteze magnificative, pentru că reproduc chipul nostru mărit, altele sunt proteze deformante; cu studiouri complexe de oglinzi se pot crea iluzii, până la a se ajunge la tulburătorul teatru catoptric din *Doamna din Shanghai* a lui Orson Welles. Cu serii de oglinzi dispuse în unghiuri aranjate expres se poate extinde puterea noastră de intrusivitate (pot construi sisteme de oglinzi care-mi îngăduie să văd ce se petrece în camera de alături, chiar dacă ochiul meu nu priveşte spre uşă), se pot folosi oglinzile drept canale pentru a transporta sau altfel spus a proiecta stimuli luminoşi (ne gândim la diferitele sisteme posibile de semnalizare cărora reverbera le este strămoşul...) Dar despre toate acestea s-
365
a vorbit în Eco 1985. Aici ne interesează pentru moment numai oglinzile simple, cele de toate zilele, şi despre ele intenţionez să vorbesc ca fenomen pre-semiozic.
Sigur că dacă „interpretez" imaginea mea din oglindă şi trag concluzii privind îmbătrânirea mea (sau despre neveştejita-mi venustate) sunt deja într-o fază mai complexă de semioză. Şi la fel se poate spune în cazul acelui „stadiu al oglinzii" în care Lacan vedea momentul instaurării simbolicului. Dar faptul că copilul trebuie să înveţe să folosească oglinda nu înseamnă (aşa cum li s-a părut unora)

că oglinda nu este o experienţă primară. Copilul trebuie să înveţe totul, chiar şi să-şi folosească ochii şi mâinile, să-i dăm timp. Numai că magia oglinzilor este de aşa natură încât multora li se pare greu să accepte experienţa foarte banală pe care mă încăpăţânez s-o propun: eu înţeleg să vorbesc despre imaginea speculară aşa cum o folosim în toate zilele în baie, eu care mă privesc în oglindă ca să-mi aranjez cravata, şi în faza asta nu există accepţie jubilatorie şi nu există încă interpretare, decât aceea perceptivă, care s-ar instaura şi atunci când m-aş uita la cineva aflat în faţa mea.
Oglinda normală este o proteză care nu înşală. Toate celelalte proteze, deoarece interpun ceva între organul căruia-i extind sau îi exaltă puterile şi ceea ce „ating", pot să ne ducă la înşelări perceptive: mergând cu pantofii se apreciază greşit proprietăţile terenului, veşmintele ne informează greu asupra temperaturii exterioare, cu penseta se poate crede că am apucat ceva care însă ne scapă. în schimb, cu oglinda suntem siguri că ea ne arată lucrurile aşa cum sunt, chiar şi când ne privim în oglindă şi n-am vrea să fim aşa cum ne vedem.
Fireşte, se exclud cazurile de oglinzi aburite, de înşelare datorată erorii noastre (ca atunci când credem că vedem pe cineva care vine spre noi, şi nu este decât imaginea noastră reflectată), de echivoc, datorită căruia credem că-i oglindă o ramă goală în spatele căreia stă cineva ce imită mişcările noastre (cum se-ntâmplă într-un film- cu Fraţii Marx). Dar în împrejurări normale noi folosim oglinzile cu siguranţa că ele nu mint.
Facem asta pentru că am învăţat că proteza speculară oferă ochiului aceiaşi stimuli pe care el îi primeşte dacă ar fi vizavi de

noi (eventual pe vârful degetului arătător pe care îl întindem către faţa noastră). în acest sens suntem siguri că oglinda ne oferă dublul absolut al câmpului stimulator. Dacă un semn iconic (în sensul de hipoicon) ar fi cu adevărat o imagine care are toate proprietăţile (cel puţin vizuale) ale obiectului reprezentat, imaginea speculară ar fi semn iconic prin excelenţă, altfel spus ar fi singurul icon exterior minţii noastre a cărui experienţă o avem cu adevărat. Dar acest icon în stare pură nu se înlocuieşte decât pe el însuşi.
Totuşi nu este nici Firstness în sensul peircean, pentru că ceea ce vedem este deja întreţesut cu conştiinţa unei relaţii cu un fapt: eventual, este o Firstness deja legată de o Secondness, deoarece pune în raport necesar şi direct oglinditorul cu oglinditul. *Totuşi încă nu este un semn.* Acesta, fireşte, dacă acceptăm că pentru a defini un semn ca atare trebuie să ţinem seama de următoarele criterii:
(i) Semnul e ceva care ţine locul a altceva *în absenţa acestui altceva.* în schimb imaginea speculară *se află în prezenţa* obiectului pe care-1 reflectă.
(ii) Semnul e materialmente deosebit de lucrul căruia îi este semn, altfel s-ar putea spune că eu sunt semnul meu însumi. în schimb, imaginea speculară este, am văzut aceasta, un dublu absolut al stimulilor înşişi pe care ochiul nostru i-ar primi dacă ar fi vizavi de obiect.
(iii) In semn planul expresiei se distinge prin substanţă şi formă, şi forma însăşi ar putea fi transpusă în altă substanţă. în schimb, cu oglinda transfer la maximum (trimiţând-o în sens invers) aceeaşi substanţă luminoasă pe o suprafaţă speculară opusă.
(iv) Ca să existe semn se cere să se poată constitui o ocurenţă semnică în raport cu un tip. în schimb, în imaginea speculară coexistă tip şi ocurenţă.
(v) Semnul poate fi folosit pentru a minţi sau pentru a afirma (eronat, chiar dacă de bună credinţă) ceea ce nu este cazul. în schimb, imaginea speculară nu minte niciodată. Semnul poate fi folosit pentru a minţi, deoarece pot să produc semnul chiar dacă obiectul nu există (pot să numesc himere şi să întruchipez

unicorni), pe când imaginea specular se produce numai faţă-n faţă cu obiectul.
Imaginea specular nu are valoare indicală. Nu este indice al faptului că ne aflăm în faţa oglinzii, pentru că nu am avea nevoie (eventual ar putea fi indice absenţa imaginii celui ce se oglindeşte, dar numai pentru omul invizibil sau pentru vampiri); nu e indice al faptului că avem, de pildă, o pată pe nas: întrucât oglinda e proteză, noi vedem pata aşa cum am vedea-o dacă am avea-o de exemplu pe mână.
Imaginea specular nu este nici măcar o amprentă (decât în sensul în care senzaţia este prin metaforă „amprentă" a ceea ce e simţit): amprentele sunt astfel, şi ne spun ceva, atunci când subsistă ca urme materiale în absenţa a ceea ce s-a imprimat, şi numai atunci devin fenomen semiozic. Pentru cel care mă urmăreşte pe mine, urma picioarelor mele lăsată pe teren este amprentă, dar nu pentru mine, care nu mă îngrijesc de faptul că picioarele mele, pe măsură ce se pun pe pământ, imprimă ceva -afară doar dacă (presupunând că aş fi beat) nu mă întorc înapoi să controlez cu ajutorul urmelor mele dacă am mers în linie dreaptă. Dacă aş avea ochi pe talpa picioarelor aş vedea urmele mele pe măsură ce le imprim, şi aş putea să le interpretez ca să trag din ele deducţii cu privire la forma picioarelor mele. Dar cu oglinda nu se întâmplă nici măcar acest lucru: ajunge să expun talpa piciorului către suprafaţa reflectantă, şi o văd cum este, fără nevoia de a deduce nimic.
Sonesson (1989: 63, luându-se după Maldonado 1974: 228 şi urm.) a sugerat că imaginea specular poate fi o „hard icon", aşa cum sunt imprimările unei plăci/ clişeu cu raze X, semnul lăsat de o mână pe peretele unei peşteri preistorice. Dar acestea nu sunt decât amprente (cf. *Tratat* 3.6.2), în care substanţa expresiei (piatră, nisip, peliculă) nu are nimic de a face cu materia din care e alcătuit obiectul, şi în care se revine de la puţine trăsături (profiluri, în genere) la o reconstituire inferenţială a posibilului obiect ce s-a imprimat. Intre altele, fireşte că aceste amprente subsistă şi după ce obiectul le-a imprimat, şi de aceea pot fi şi falsificate, ceea ce nu se întâmplă cu imaginea specular.

în sfârşit, amprenta e semn, întrucât e în chip fundamental o expresie ce trimite la un conţinut, iar conţinutul e întotdeauna general. Atunci când Robinson vede amprenta pe nisip nu spune *pe aici a trecut Vineri,* ci *pe aici a trecut o făptură omenească.* De asemenea, un vânător care ar urmări un anume cerb, sau un spion care se ţine la mică distanţă pe urmele lăsate pe teren de domnul X, iniţial văd amprentele *unui* cerb şi ale *unei* persoane (sau ale unui pantof), şi numai prin inferenţă se conving că e vorba de *acel* cerb sau de *acea* persoană X.[25]
Fireşte că se poate obiecta că obiectele sunt folosite ca semne ostensive (arăt un câine ciobănesc sau un telefon ca să spun că dulăii sau telefoanele sunt lucruri făcute aşa sau aşa, cf. *Tratat,* 3.6.3). în procesele de ostentare se alege un obiect ca exemplu care trimite la toate obiectele din categoria sa, dar se foloseşte un obiect ca semn ostensiv tocmai pentru că e mai întâi de toate un obiect. Eu pot să mă privesc în oglindă ca să-mi spun mie însumi că fiinţele omeneşti sunt în genere ca mine, dar în acelaşi fel aş putea să-mi privesc telefonul de pe masă ca să-mi spun că toate telefoanele sunt în general astfel. Şi deci imaginea specular este încă o dată o proteză care-mi permite mie sau altora să vedem un obiect ce poate fi ales ca semn ostensiv/[0]
Prin urmare, imaginea pe care o vedem în oglindă nu este un semn, după cum nu e nici imaginea mărită ce ne este arătată de lunetă, sau aceea arătată de periscop.[27]
La o adică tocmai din fascinaţia pe care omenirea a simţit-o, încă din vremea lui Narcis, în ce priveşte oglinzile, se naşte visul unui semn care să aibă aceleaşi proprietăţi cu ale imaginii speculare. Experienţa specular poate explica naşterea unei noţiuni cum e aceea (semiotică) de semn iconic (ca hipoicon), dar

nu este explicată de ea.
Dar atunci, dacă o luăm pe drumul acesta, tocmai din farmecul imemorial al oglinzilor se naşte ideea unei cunoaşteri care să fie adecvare completă (exact aşa: „specularǎ") între lucru şi intelect. Din ea se naşte ideea indicilor: ea spune „acesta" şi „aici" şi arată spre mine care mă privesc în momentul în care mă privesc. Din ea se naşte ideea unui semn care, lipsit de semnificat, să trimită direct la referentul său: imaginea specularǎ este cu
369
adevărat exemplul unui „nume propriu absolut", desemnarea ei este cu adevărat cea mai rigidă dintre desemnările rigide, rezistă la orice contrafactual, nu pot suspecta că, chiar dacă şi-ar fi pierdut orice proprietate a sa, ceea ce văd în oglindă n-ar mai fi ceea ce văd în oglindă. Dar acestea sunt metafoare - care spuse de poeţi pot deveni sublime. Caracterul propriu al imaginii speculare este că e numai imagine specularǎ, e un *primum,* şi cel puţin în universul nostru nu există nimic cu care să poate fi asemănata.

6.12. Şir de oglinzi şi televiziune

Să presupunem acum că pe o distanţă de câţiva kilometri, dintr-un punct A unde există un obiect sau se desfăşoară un eveniment, până la un punct B, unde există observatorul, s-ar pune o serie continuă de oglinzi potrivit înclinate aşa încât printr-un joc de reflexii în lanţ observatorul B să vadă, în timp real (cum se obişnuieşte să se spună) ceea ce este sau ce se petrece în A.
Unica problemă este dacă vrem ca observatorul să primească o imagine specularǎ, sau imaginea pe care ar vedea-o dacă ar fi în A şi ar privi evenimentul. în primul caz numărul de oglinzi trebuie să fie impar, în cel de-al doilea par. Fiindcă presupunem că observatorul vrea să vadă ceea ce este în A ca şi cum ar fi martor direct, s-ar folosi oglinzi în număr par. în acest caz rezultatul final nu va fi cel pe care-1 produce o oglindă simplă, ci pe care-1 avem prin imaginea produsă de oglinzi înclinate.
Dacă observatorul ar şti că ceea ce vede îi este transmis de un lanţ de oglinzi înclinate, în număr par, ar fi convins că vede ceva care se petrece efectiv în A - şi ar avea dreptate.
Acum să ne imaginăm că observatorul ştie că semnalele luminoase pe care oglinda le reflectă pot fi într-un fel „dematerializate" (altfel spus, *traduse* sau *transcrise* în impulsuri de vreo altă natură) şi apoi reîmbinate la destinaţie. Spectatorul s-ar comporta în faţa imaginii finale ca şi cum ar fi o imagine specularǎ - - chiar şi acceptând că în procesul de codificare şi de
370
decodificare se pierde ceva din definiţia imaginii (se va purta cu imaginea primită aşa cum se comportă în faţa unei oglinzi uşor aburite, sau ca atunci când vede ceva într-o cameră în penumbră, integrând stimulii cu ceea ce ştie deja sau cu unele inferenţe).
Aceasta e ceea ce se întâmplă cu imaginea televizivă. Televiziunea ne apare ca o oglindă electronică ce ne arată la distanţă ceea ce se întâmplă într-un punct pe care ochiul nostru nu l-ar putea altfel ajunge. Ca şi telescopul sau microscopul, ea este exemplul excelent al unei proteze magnificative (iar pe deasupra şi larg intrusivă atunci când e necesar).
Fireşte, trebuie să ne gândim la o televiziune *în stare pură,* reprezentată de un aparat *cu circuit închis,* cu telecameră nemobilă care preia tot ce se petrece într-un anumit loc. Altfel televiziunea, ca şi cinematograful sau teatrul însuşi, este ceva care arată o punere în scenă anterioară (Bettetini 1975), şi în care intervin artificii de iluminare, jocuri de cadru şi contracadru, montaj, efecte Kulesov etc. şi cu aceasta intrăm în universul semnificării sau al comunicării.
Dar dacă considerăm o televiziune în stare pură, ne aflăm în faţa unei proteze, oricât ar fi de „înceţoşată", şi nu a unui fenomen de semnificare. Nişte stimuli

perceptivi determinaţi; oricât de diminuaţi, traduşi cum trebuie în semnale electronice, parvin (decodificaţi de o maşină) la organele de percepţie ale destinatarului. Tot ceea ce destinatarul va putea face cu acei stimuli (să-i refuze, să-i interpreteze, sau orice altceva) este acelaşi lucru care s-ar întâmpla dacă destinatarul ar vedea direct ce se întâmplă.
Pentru a pune în chip mai hotărât această echivalenţă între TV şi oglindă, să ne imaginăm că telecameră cu circuit închis se află în mediul în care trăim, şi că transmite ceea ce preia de pe un video pus în aceeaşi ambianţă. Am avea nişte experienţe de ordin specular, în sensul că am putea să ne vedem din faţă sau din spate (aşa cum se-ntâmplă cu oglinzile puse faţă-n faţă) şi vom vedea pe ecran ceea ce tocmai facem în momentul acela. Care ar fi deosebirea? Că nu am avea experienţa pe care ne-o permite o oglindă simplă, ci am vedea o a treia imagine produsă de două oglinzi înclinate, şi deci ar trebui să fim atenţi atunci când folosim imaginea de pe ecran ca să ne pieptănăm, să ne
371
radem, să ne machiem. E o situaţie de uşoară jenă pe care o încearcă cineva care, intervievat într-un studiou de televiziune, se vede în acelaşi moment pe un ecran pe care-1 are în faţă. Dacă însă aparatul cu circuit închis mi-ar furniza o imagine (de data aceasta) rabatată, atunci aş putea să folosesc ecranul ca pe o oglindă normală de toaletă.
Las specialiştilor în ale vederii să stabilească în ce măsură imaginea televizivă ar fi diferită optic de cea speculară, ar putea şi poate să pună în joc diferite procese cerebrale. Aici mă interesează rolul ei pragmatic, modul în care este primită, valoarea de adevăr care-i e cunoscută. Desigur, chiar şi din punctul de vedere al receptării conştiente, există diferenţe între imaginea speculară şi cea televizivă: imaginile televizive (i) sunt rabatate, (ii) sunt cu definiţie redusă, (iii) sunt de obicei de dimensiuni inferioare faţă de cele ale obiectului sau scenei, şi (iv) nu putem să privim oblic înăuntrul ecranului aşa cum facem cu oglinda, ca să zărim ceea ce ea nu ne arată. De aceea vom folosi pentru ele termenul de imagini *para-speculare.*
Să presupunem, însă, că televiziunea s-a perfecţionat în aşa măsură, încât imaginea ar fi tridimensională şi destul de amplă încât să. corespundă amplorii câmpului meu vizual, şi chiar că s-ar ajunge (cum sugerează Ransdell 1979: 58) să elimine ecranul şi să dispună de vreun aparat care transmite direct stimulii la nervul meu optic: în acest caz ne-am găsi cu adevărat în aceeaşi situaţie în care cineva priveşte printr-o lunetă sau în faţa unei oglinzi, şi ar cădea cea mai mare parte dintr deosebirile dintre ceea ce Ransdell numeşte un „self-representing iconic sign" (aşa cum se întâmplă în perceperea obiectelor sau în imaginile speculare) şi un „other-representing iconic sign[1]', cum s-ar întâmpla cu fotografii sau hipoiconi în general.
Fapt e că nu există limite teoretice la definiţia perfecţionată. E posibil acum să urmăreşti pe un ecran ceea ce vede o sondă intestinală cu telecameră încorporată pe când se plimbă prin propriile noastre viscere {experienţă accesibilă acum oricui, şi pe care suntem totuşi primele fiinţe din specia noastră ce o pot face): se va vedea că sonda e o proteză magnificativă prin excelenţă care ne permite să vedem cu o evidenţă şi precizie cu
372
siguranţă mai mare decât acea pe care am avea-o dacă am avea norocul să călătorim prin interiorul corpului nostru; nu numai atât, ci, pe măsură ce sonda se mută treptat, vedem şi oblic, aşa cum se-ntâmplă dacă am mişca capul să privim dincolo de marginile fizice ale oglinzii.
Oricum s-ar dezvolta tehnica de definire a imaginilor, până ce într-o zi am putea avea experienţe sexuale sau gastronomice virtuale (care să antreneze de exemplu şi senzaţii termice şi tactile, gust şi miros), toate acestea n-ar schimba

definirea acestor sti-muli ca stimuli primiţi printr-o proteză - şi deci, din punct de vedere semiotic, relevanţi atâta cât percepţia normală a obiectului real. Că însă aceşti stimuli virtuali ne-ar furniza ceva *mai puţin definit* decât stimulul real (şi cred că tocmai aceasta e situaţia actuală a realităţii virtuale, căreia trebuie să-i vin în ajutor cu un *surplus* de interpretare, fie ea cât de inconştientă) atunci s-ar trece la rubrica stimulilor surogaţi, despre care va veni vorba peste puţin.
în acest sens televiziunea e un fenomen destul de diferit de cinematograf sau de fotografie, chiar dacă ocazional prin televiziune pot fi transmise imagini filmate sau fotografii, aşa cum este şi un fenomen diferit de teatru, chiar dacă ocazional televiziunea poate să transmită spectacole realizate pe o scenă teatrală (oferindu-i imaginea para-speculară). Noi putem să acordăm încredere unor imagini cinematografice sau fotografice ca indici că ceva care se afla acolo, a impresionat o peliculă; şi chiar dacă ştim sau bănuim că sunt imagini ale unei puneri în scenă pro-fotografice sau pro-filmice, le considerăm în orice caz indici ai faptului că acea punere în scenă a existat. Cu toate acestea ştim că ele sunt şi au fost dintotdeauna pasibile de elaborare, filtraj, fotomontaj; suntem conştienţi că, de la momentul imprimării la cel în care imaginile ajung la noi, a trecut timp; considerăm poza şi pelicula ca obiecte materiale ce nu se identifică cu obiectul reprezentat, şi deci ştim că obiectul pe care-1 avem în mână ţine locul altui lucru. De aceea nu ne este greu să tratăm imaginile fotografice şi cinematografice ca semne.
Nu aşa se întâmplă cu imaginea televizivă, faţă de care ecranul îndeplineşte aceeaşi funcţie de canal pe care o îndeplineşte

suprafaţa de cristal ce ne serveşte de oglindă. în situaţia ideală de filmare directă în circuit închis imaginea este fenomen para-specular care ne dă exact ceea ce se întâmplă în momentul în care se-ntâmplă (chiar dacă ceea ce se-ntâmplă e o punere în scenă) şi se dizolvă în acelaşi moment în care evenimentul ia sfârşit. Cineva se sustrage expunerii în oglindă, şi dispare; cineva se sustrage ochiului telecamerei, şi dispare.
Prin urmare, şi tot dintr-un punct de vedere teoretic, ceea ce apare pe ecranul de televiziune nu e semnul a altceva: este imaginea para-speculară, care este înţeleasă de observator cu încrederea care se dă imaginii speculare.
Conceptul fundamental de televiziune pe care cea mai mare parte a publicului a introiectat-o este aceea a luării de imagini în direct şi cu circuit închis (altfel conceptul de televiziune n-ar fi „posibil de gândit", ca fiind opus celui de cinematograf şi de teatru). Şi aceasta explică atitudinea de încredere cu care ne apropiem de televiziune, în faţa căreia nu pare strict necesară suspendarea incredulităţii. De aici tendinţa de a beneficia de mare parte a programelor ca şi cum ar fi în direct şi cu circuit închis, adică subapreciind strategiile interpretative datorate unor poziţii şi mişcări de cameră şi punerii în scenă pro-televizive.
Pe scurt: luăm imaginea televizivă aşa cum o luăm pe aceea din lunetă, drept care credem că pe Lună, în clipa în care o privim, există cu adevărat petele acelea. Noi, şi persoanele şi mai credule, nu ne încredem în semne (totdeauna credem că dacă cineva ne spune că plouă poate nu plouă de-adevărat), dar nu suntem neîncrezători (aproape niciodată) faţă de percepţiile noastre. Nu suntem neîncrezători în televiziune pentru că ştim că, aidoma oricărei proteze extensive- şi intrusive, în primă instanţă nu ne furnizează semne, ci numai stimuli perceptivi.
Să facem acum alt experiment. Printr-un procedeu oarecare (tehnic sau magic) „să congelăm" o imagine para-speculară. Putem s-o congelam de tot, tipărind-o pe hârtie, sau să congelăm pe peliculă o secvenţă,de acţiuni care apoi vor putea fi repro-iectate aşa încât să vedem din nou obiectele mişcându-se în timp. Vom fi

„inventat" şi fotografia şi cinematograful. Adică, chiar dacă istoriceşte le-au precedat pe cele televizive, imaginile foto-
374
grafice şi cinematografice din punct de vedere teoretic reprezintă o trunchiere a lor, ca şi cum am spune că erau invenţii stângace, încercări de a atinge un *optimum* care tehnic era încă imposibil. Şi iată cum reflecţia asupra oglinzilor ne face să regândim statutul semiotic de fotografie şi de cinema (şi până şi anumite tehnici picturale hiperrealiste care caută să reproducă efectul unei fotografii). Suntem astfel înclinaţi să redefinim *hipoiconii.*

6.13. A regândi picturile

Oricât ar fi de congelate pe un material autonom (şi fără a mai lua în considerare feluritele posibilităţi de trucaj şi de punere în scenă), reprezentările fotografice ne furnizează nişte *surogate de stimuli perceptivi.*

Sunt singurele cazuri în care se procedează aşa? Nu, desigur. Am ajuns la fotografie şi cinematograf deducându-le, ca să spunem aşa, din oglinzi, dar un vis specular există în orice reprezentare hiperrealistă.

Culmea absolută a identificării dintre stimuli reprezentativi şi stimuli reali o avem în cazul teatrului, unde persoane omeneşti reale trebuie percepute ca atare, în afară de convenţia ficţională adăugată, prin care trebuie înţelese ca fiind Hamlet sau doamna Ponza. Exemplul teatral este interesant: pentru a putea accepta (suspendând incredulitatea) că aceea care se mişcă pe scenă e Ofelia, trebuie întâi de toate s-o percepem ca pe o fiinţă omenească de sex feminin. De aici încurcătura, sau provocarea, dacă un regizor de avangardă ar hotărî să pună să fie interpretată Ofelia de un bărbat, sau de un cimpanzeu. De aceea teatrul e exemplul-limită al unui fenomen semiozic în care, chiar înainte de a putea înţelege semnificaţia a ceea ce se întâmplă, şi a interpreta gesturi, cuvinte şi fapte, *se cere întâi de toate să punem în funcţiune mecanismele normale de percepere a obiectelor reale.* Abia după aceea, pe baza interpretărilor şi aşteptărilor, percepând un trup omenesc, noi vom face să intervină în procesul semiozic tot ceea ce ştim despre trupul omenesc şi tot ce aşteptăm de la el: de aici uimirea (plăcută sau iritantă, potrivit
375
dispoziţiilor noastre) dacă, din pură întâmplare, în ficţiunea teatrală trupul omenesc, datorită vreunei maşinării ascunse se ridică în aer sau, ca în apariţiile lui Toto, face nişte mişcări de marionetă.

La un prim nivel de subrogare parţială a stimulilor găsim statuile din muzeele figurilor de ceară, unde feţele sunt realizate ca şi cum ar fi măşti mortuare, congruenţe perfecte, dar îmbrăcămintea personajelor, şi obiectele ce le înconjoară (mese, scaune, călimări) sunt obiecte adevărate, şi uneori e adevărat şi părul. Sunt hipoiconi în care găsim un amestec echilibrat de stimuli-surogat definiţi într-un grad foarte înalt (dar tot locţiitori şi indirecţi) şi de obiecte reale oferite direct percepţiei, ca la teatru.

Aceasta înseamnă că conceptul de stimul surogat sau locţiitor e unul destul de gradat, care poate merge de la un minim (în care se obţine un efect vag asemănător celui al stimulului real) până la un maxim de identificare cu stimulul real. Fapt ce ne face să credem că în faţa stimulilor-surogat ar conta un fel de principiu de caritate. Faptul că pot reacţiona la stimulii-surogat şi animalele ar trebui să ne facă să înclinăm pentru posibilitatea unui principiu de caritate „naturală". Nu cred că introduc aici o categorie nouă: în fond un principiu de caritate se manifestă şi în procesele perceptive normale, când în împrejurări de discernere mai grea a stimulilor înclinăm pentru interpretarea cea mai vădită - regulă care este violată de cei ce văd discuri zburătoare acolo unde alţii ar interpreta o pată luminoasă ce se mişcă pe cer ca un avion pe cale să aterizeze.[30]

Fără ca, prin urmare, să-i luăm nimic momentului activ din percepţia şi interpretarea hipoiconilor, trebuie să admitem că există fenomene semiozice în care, chiar dacă ştim că e vorba de un semn, înainte de a-1 percepe ca semn a altceva, se cere înainte de toate să-1 percepem ca ansamblu de stimuli care creează efectul că te afli în faţa obiectului. Altfel spus, trebuie acceptată ideea că există o bază perceptivă şi în interpretarea hipoiconilor (Sonesson 1989: 327) sau că imaginea vizuală este înainte de toate ceva care *se oferă percepţiei* (Saint-Martin 1987).
Dacă pornim din nou de la modelul statuii de ceară, şi recunoaştem că o bună fotografie pune aceeaşi problemă, chiar dacă

L

stimulii pe care ea îi pune în joc sunt „mai" surogaţi şi mai locţiitori, trebuie să se admită că au fost în mare parte frustrate tentativele de a analiza semnele aşa-zise iconice în termeni morfologici şi gramaticali, ca şi cum ar avea articulările tipice ale altor sisteme semnice, pornind de la principiul că o fotografie, de exemplu, poate fi descompusă în elementele minime ale reţelei fine care o compune. Aceste elemente minime devin entităţi gramaticale când sunt intenţionat magnificate ca atare, adică atunci când reţeaua fină nu tinde să dispară pentru a obţine efectul unui surogat perceptiv, ci este mărită, pusă în evidenţă, cu scopul de a construi (chiar de n-ar fi altfel decât în termenii de interpretare estetică a unui *objet trouve)* simetrii şi opoziţii abstracte.
Numai într-un astfel de caz se deosebesc de obicei, într-o pictură, elementele *figurative* de cele *plastice.* Pe când un hipoicon trimite (în orice fel ar trimite el, şi oricare ar fi forma expresiei) la un conţinut (fie el element al lumii naturale sau al lumii culturale, ca în cazul figurii unicornului), în perceperea elementelor plastice am fost esenţialmente interesaţi de forma expresiei şi de raporturile pe care ele le întreţin între ele. Deci o mărire a unei fotografii care i-ar magnifica fileul ar fi un mod de a face să fie pertinente elemente plastice ale formei expresiei, aproape întotdeauna în dauna elementelor figurative.[31] Cum s-a mai spus, atâta timp cât imaginea este încă perceptibiă, faptul că i-a fost făcută evidentă natura digitală nu constituie argument împotriva iconismului ei. Este ca şi cum pe ecranul de televizor ne-am apuca să identificăm, de aproape, liniile pe care le trasează penelul electronic. Ar fi un interesant experiment plastic, dar de obicei liniile acelea contează tot atâta cât dacă pe o oglindă ar fi fost puse la intervale regulate nişte benzi opace: dacă nu sunt prea multe, aşa încât să facă imposibilă recunoaşterea imaginii (aşa cum pe ecranul de televizior nu sunt puţine), noi tratăm suprafaţa oglinzii ca şi cum ar fi aburită sau pătată (cu definire redusă, ca şi cum apa din balta lui Narcis s-ar fi tulburat, dar nu prea mult) şi facem tot ce putem ca să întregim stimulii şi să percepem o imagine satisfăcătoare.
Şi totuşi proba reţelei nu e inutilă. Pentru că, lucrând cu reţele mărite, se măsoară pragul dincolo de care imaginea nu mai e

perceptibilă şi apare o construcţie pur plastică. Ceea ce contează (cf. Maldonado

1974, planşa 182) este ultimul stadiu de rarefiere la care figura mai este percepută: el reprezintă *minimul* de definire necesar pentru ca orice stimul să poată funcţiona ca stimul surogat (şi să nu fie luat ca pură solicitare plastică). Acest prag, firește, variază după cât e de cunoscut obiectul reprezentat şi, oricât ar fi reţeaua de rarefiată, chipurile lui Napoleon sau Marilyn Monroe vor fi totdeauna mai uşor de recunoscut decât cele de persoană necunoscută: cu cât mai joasă va fi definirea şi cu cât mai necunoscut obiectul, cu atât mai mare va fi procesul inferenţial cerut. însă cred că se poate spune că dincolo de acest prag se iese din zona stimulilor-surogat ca să se intre în aceea a semnelor.
Există un fragment din Ockham care totdeauna m-a lăsat perplex şi turburat, în care filosoful afirmă nu numai că în faţa statuii lui Hercule, dacă nu compar statuia cu originalul nu pot să spun dacă-i seamănă (ceea ce ar fi o observaţie de bun simţ), dar şi că statuia nu-mi permite să aflu cum este Hercule dacă înainte nu l-am cunoscut pe Hercule (adică dacă nu am despre el nici o ştire mentală). Şi totuşi, aşa cum ne-nvaţă poliţiile din întreaga lume, pe baza unei fotografii tip legitimaţie se poate (sau se încearcă a se) identifica persoana căutată.
O posibilă interpretare a acestei curioase opinii este că Ockham era familiarizat cu statuara medievală romană şi gotică a secolelor anterioare, în care se reprezentau tipuri omeneşti, cu ajutorul unor scheme iconografice foarte regulate, mai degrabă decât indivizi, aşa cum se întâmpla pentru statuara romană şi cum avea să se petreacă apoi în secolele următoare. Deci el voia să ne spună că, în condiţii de definire redusă, hipoiconul ne permite să percepem trăsături generice, dar nu individuale.
Să ne gândim la o fotografie normală de paşaport, din acelea făcute în grabă şi prost în cabinele automate. I-ar fi destul de greu unui poliţist, pe baza documentului respectiv, să identifice în mulţime persoana care trebuie, fără să cadă în echivocuri clamoroase; şi aşa se întâmplă şi cu portretele-robot, pe baza cărora mulţi dintre noi am putea fi consideraţi autori de crime

îngrozitoare, pentru că adesea portretul-robot nu seamănă cu cel urmărit, dar mulţi dintre noi semănăm cu portretul-robot.
Fotografia de format legitimaţie e vagă pentru că e făcută în condiţii slabe de expunere şi de lumină. Portretul-robot e vag, deoarece reprezintă interpretarea dată de un desenator unor expresii verbale cu ajutorul cărora un martor încearcă să reconstituie schematic trăsăturile unui individ văzut deseori doar câteva clipe. în amândouă cazurile hipoiconii trimit la trăsături generice (e un bărbat, are mustăţi, are părul lipit de cap, sau e o femeie, sigur că nu-i o fetiţă, e blondă, cu buzele pronunţate). Tot restul e inferenţă pentru a trece de la general la individual. Dar acel puţin general care se observă, depinde de faptul că bietul portret ne-a furnizat foarte sărăcăcios surogate de stimuli perceptivi, altfel fotografia mea de pe carnetul de conducere auto nu s-ar deosebi de aceea a unui pinguin.

6.14. Recunoaşteri

Să ne imaginăm că într-o familie mama ţine deasupra, pe birou, un teanc de foiţe dreptunghiulare de carton, de diferite culori. Mama le foloseşte pentru fel de fel de însemnări: foiţele roşii pentru cheltuieli de bucătărie, albastru închis pentru călătorii şi vacanţe, verzi pentru îmbrăcăminte, galbene pentru cheltuielile medicale, albe pentru însemnările ei de lucru, bleu ca să-şi noteze fragmentele care-i plac ei mai mult când citeşte o carte etc. Apoi le adună treptat în sertarul biroului, împărţite pe culori, aşa că de fiecare dată ştie unde să se ducă să caute o anumită informaţie. Pentru ea dreptunghiurile acelea sunt semne: nu în sensul că sunt suport pentru semne grafice pe care le-a scris acolo, ci în sensul că, chiar şi când stau deasupra, pe birou, în funcţie de culoare, ele o şi trimit la subiectul căruia îi sunt destinate; sunt expresii ale unui elementar

sistem semiotic, înlăuntrul căruia fiecare culoare e corelată unui conţinut.
Copilul însă caută permanent să pună stăpânire pe ele ca să se joace, să zicem ca să-şi facă castele din cărţi de joc; fireşte că le
379
deosebeşte foarte bine forma şi diferitele culori, dar pentru el nu sunt expresii, sunt obiecte şi atâta tot.
Vom spune că tipul cognitiv care-i permite mamei să identifice cartonaşele este mai bogat decât cel al copilului; mama ar putea chiar şi să încerce un simţământ de nelinişte când pune mâna pe o fişă galbenă, fie ea goală sau scrisă, pentru că asta înseamnă că trebuie să se ocupe de probleme de sănătate; copilul ar putea fi indiferent faţă de culoare şi interesat mai mult de grosimea cartonaşelor (sau poate că nu, poate că preferă castele din cartonaşe roşii). Dar dacă mama îi spune copilului să se ducă să-i ia de pe birou un cartonaş roşu, şi actul de referire e încununat de succes, asta vrea să spună că procesul perceptiv de bază prin care fişele sunt recunoscute este la fel pentru amândoi, înainte de nivelurile superioare de semioză la care fişele devin expresii, există un nivel de semioză perceptivă stabil pentru toţi actorii acestei mici comedii domestice.
Putem acum să luăm în considerare moduri de recunoaştere ce privesc trăsături pertinente nevizuale, cum sunt fenomenele sonore. Fenomenul recunoaşterii stă şi la baza unei activităţi semiozice fundamentale, cum este, de exemplu, limbajul verbal.[32]
Aşa cum sugerează Gibson (1968: 92-93), fonemele sunt „stimuli potenţiali ca sunetele naturale", dar ceea ce le caracterizează este că pentru ascultători ele (pe lângă că sunt stimuli puri) trebuie să fie interpretate şi ca răspunsuri (pentru Gibson, în sensul că au fost produse intenţionat de cineva cu scopul de a face să fie recunoscut un anume fonem). Ca să o spunem în stilul lui Peirce, pentru a recunoaşte un sunet al limbii ca atare trebuie să fi intrat deja în Thirdness. Dacă aud un zgomot pe stradă pot şi să hotărăsc să nu-1 interpretez, să-1 consider parte din rumoarea de fond. Pot s-o fac şi cu fonemele, când distrat aud pe cineva vorbind în preajma mea, dar nu sunt interesat de cele ce spune, şi deci aud totul ca pe un zumzet sau o vorbărie. Insă, dacă cineva îmi vorbeşte, trebuie să hotărăsc şi că vorbeşte şi ce anume zice.
Aşa că, desigur, a recunoaşte un fonem înseamnă să-1 identific ca ocurenţă a unui tip. Această recunoaştere ar putea fi înte-
380
meiată pe un fenomen de semioză primară, acela al „perceperii categoriale" (cf. Petitot 1983, 1985a, 1985b). Dar ceea ce mă interesează este întâi de toate că, dincolo de o experienţă de laborator, pentru a percepe în confuzia ambianţei sonore un fonem ca atare, trebuie să iau hotărârea interpretativă că e vorba de un fonem, nu de o interjecţie, de un geamăt, de un sunet emis întâmplător. E vorba de a porni de la o *substanţă* sonoră pentru a o percepe ca *formă* a expresiei. Fenomenul poate fi rapid, inconştient, dar asta nu înseamnă că nu-i interpretativ.
Pe lângă aceasta, noi putem categorisi o fonaţie sau o bandă de fonaţiuni ca foneme şi să nu fi lămurit încă la ce sistem fonologie aparţin. Să ne gândim la situaţia când se participă la un congres internaţional: se apropie de noi cineva care începe să vorbească, emite unul sau mai multe sunete introductive, şi noi trebuie să decidem în ce limbă vorbeşte. Dacă zice *ma* (= „dar") am putea să ne aflăm în faţa unei adversative în italiană, sau a unui posesiv în franceză. Fireşte că lumea vorbeşte repede şi chiar înainte să fi luat o hotărâre interpretativă în ce priveşte primul fonem pe care cineva 1-a emis, suntem deja în contextul lanţului vorbirii: suntem astfel orientaţi de accent, de un semnificat pe care-1 atribuim de încercare fonaţiilor, desigur. Dar ceea ce trebuie subliniat este că-i vorba tocmai de interpretare, prin care se hotărăşte atât în ce priveşte o

identitate materială a stimulului, cât şi în ce priveşte o identitate a sa *funcţională?^1*
Există deci proces perceptiv atât în recunoaşterea imaginii unui câine, cât şi în recunoaşterea cuvântului *câine* mâzgălit pe o foaie de hârtie.
Totuşi nu mi se pare că se poate spune că-i acelaşi lucru să percepi fotografia unui câine ca hipoicon al unui câine, şi ca urmare să percepi câinele ca ocurenţă a unui tip perceptiv, iar pe de altă parte să percepi o mâzgăleală pe perete ca ocurenţă a cuvântului *câine.* în caz de *trompel'oeil* eu aş putea să şi cred că percep direct un câine real fără să-mi dau seama că-i un hipoicon; în cazul cuvântului scris eu pot să-1 percep ca atare numai după ce am hotărât că e un semn.[34]
381

6.15. Modalităţi Alfa şi Beta: un punct de catastrofă?

Vom căuta acum să reluăm discuţia după ce am fixat unele puncte stabile. In percepţie se dau procese semiozice de bază. Se percepe deoarece ne construim tipuri cognitive, desigur întreţesute de cultură şi convenţie, dar care totuşi depind în mare parte de determinări din câmpul stimulator. Pentru a înţelege un semn ca atare trebuie mai întâi să activăm procesele perceptive, şi anume trebuie să percepem substanţe ca forme ale expresiei.
însă există semne al căror plan al expresiei, pentru a fi recunoscut ca atare, trebuie să fie perceput (fie şi în virtutea unor stimuli-surogat) *prin semioză de bază,* aşa încât îl vom percepe ca atare, chiar dacă nu am decide că ne aflăm în faţa expresiei unei funcţii semnice. Voi vorbi în acest caz de modalitate Alfa.[35]
Există, dimpotrivă, cazuri în care pentru a percepe o substanţă ca formă trebuie întâi de toate să presupunem că e vorba de expresia unei funcţii semnice, produse intenţional cu scop de comunicare. Voi vorbi în acest caz de modalitate Beta.
Prin modalitatea Alfa se percepe un tablou (sau o fotografie, sau o imagine filmică, a se vedea reacţia primilor spectatori ai lui Lumieres la proiectarea sosirii unui tren în gară) ca şi cum ar fi „scena" însăşi. Numai la o a doua reflectare se stabileşte că ne găsim în faţa unei funcţii semnice. Prin modalitatea Beta se recunoaşte cuvântul *casă* ca atare, fără a-1 confunda cu *cassa[ladă, casetă]:* în acest caz prevalează ipoteza că trebuie să fie vorba de o expresie lingvistică, precum şi că această expresie lingvistică ar trebui să se afle într-un context judicios, motiv pentru care, trebuind să decidă dacă vorbitorul a zis *casa în care locuiesc e la o sută de metri* sau *[cassa] cutia în care locuiesc e la o sută de metri.*
O definim ca modalitate Alfa pe aceea prin care, mai înainte chiar de a decide că ne aflăm în faţa exprimării unei funcţii semnice, se percepe prin stimuli-surogat acel obiect sau acea scenă pe care apoi o vom alege ca plan al expresiei unei funcţii semnice.
O definim ca modalitate Beta pe aceea prin care, pentru a percepe planul exprimării de funcţii semnice, e nevoie întâi de
toate să punem ipoteza că despre expresii este vorba, şi ipoteza că ele sunt aşa ceva ne orientează percepţia.
Distincţia Alfa/Beta nu corespunde celei dintre semne motivate şi convenţionale. Cadranul unui ceas este o expresie motivată de mişcarea planetară, sau, de cele ştiute de noi (suntem în faţa unui caz de *ratio difficilis)* şi totuşi trebuie mai întâi de toate să percepem cadranul acela ca semn (modalitate Beta) înainte de a-1 putea citi ca semn motivat (prin care la poziţia *x* a acelor corespunde motivat poziţia y a soarelui pe cer, sau invers). Prin modalitate Alfa aş percepe numai o formă circulară pe care se mişcă două ace, şi tot aşa l-ar vedea şi primitivul care nu ştie la ce serveşte un ceas. E evident că în orice împrejurare trebuie mai întâi să percepem substanţa expresiei, dar în modalitatea Alfa se percepe o substanţă

ca formă, chiar înainte ca această formă să fie recunoscută ca formă a unei expresii. Se recunoaşte numai, cum ar spune Greimas, o „figură a lumii". în schimb, în modalitate Beta, ca să identificară forma trebuie s-o interpretăm ca formă a unei expresii.
Există graniţe precise între cele două modalităţi? în cazuri exemplare aş spune că da, aşa încât se poate fixa un punct de deznodământ în care se trece de la una la alta. Să luăm exemplul unui rebus clasic - şi enigmistic foarte frumos (Figura 6.7).
Figura 6.7
(Frază: 2,2,6,3,2,4)
Fiind vorba de un rebus, unde contează mult expresiile alfabetice, cel care dezleagă începe în modalitate Beta şi găseşte că semnele ţin locul unor litere C. în acest moment nu găseşte nici o urmă de soluţie. Subtilitatea constă în a trece în modalitate Alfa şi a interpreta acele semne de pe o foaie ca figuri geome-
382
383
trice, adică ca nişte *semicercuri,* după care trebuie trecut din nou în modalitate Beta: acele figuri geometrice sunt probabil un mesaj metalingvistic care priveşte tocmai trecerea de la Alfa la Beta (chiar dacă autorul rebusului nu gândea în aceşti termeni). Sunt semicercuri *[semicerchi],* aşa cum sunt percepute în Alfa, şi nu nişte litere C, aşa cum se percepeau în Beta; semicercuri, nu C, sunt". Şi într-adevăr, soluţia este: *[se mi cerchi, non ci sono]* = dacă mă cauţi, nu sunt acasă.
Cât este însă de nuanţată frontiera dintre cele două modalităţi, ne-o spun cele două desene în Figura 6.8 (Gentner şi Markmam 1995).
Primul impact e perceptiv. în faţa stimulului surogat care-mi oferă două structuri fundamental paralelipipedice având deasupra două structuri circulare, eu percep „vehicul terestru" în general. Sigur, chiar şi în faza aceasta, dacă n-am mai avut experienţa unui vehicul, îmi va fi greu să-1 identific ca atare. Montezuma, care nu cunoştea vehiculele cu roţi, ar fi „văzut" probabil în aceste desene altceva, de exemplu doi ochi sub un coif de formă ciudată. Dar ar fi interpretat şi el tot stimuli surogaţi în lumina unui tip cognitiv propriu.
Figura 6.8

384
Când trec de la perceperea unui vehicul la interpretarea diferitelor vehicule aflate în joc, ca automobil, motoscaf şi camionetă - service, intervin deja multe cunoştinţe enciclopedice. Sunt deja intrat în Thirdness. Odată perceput „vehicul" trebuie să trec de la recunoaşterea perceptului (datorat unor stimuli-surogat) la interpretarea unei scene. O recunosc atunci ca reprezentare hipoiconică a unei scene reale, şi încep să folosesc imaginea ca expresie care mă* trimite la un conţinut. Numai în momentul acela pot să elaborez macropropoziţii care verbalizează cele două scene: voi remarca între ele o simetrie inversă (în primul desen automobilul e tractat de camionetă, în cel de al doilea, automobilul este cel care tractează motoscaful) şi, dacă am la îndemână scenarizarea „Week-end nefericit", pot să şi repun în ordine secvenţa punând cel de al doilea desen în prima poziţie.
Dar ceea ce interesează în rândurile de faţă este că numai după ce am interpretat cele două scene ca hipoiconi pot înţelege cercul care apare în ambele imagini ca un soare (altfel ar putea să fi fost orice alt obiect circular, sau un cerc, în sensul geometric al termenului) şi mai ales numai atunci pot să înţeleg cele două mâzgăleli din cea de a doua imagine ca păsări (în afara contex-tului le-aş fi putut înţelege ca pe nişte coline sau ca pe o neîndemânatică transcriere a numărului 33). Acest exemplu mi se pare foarte util pentru a arăta

oscilările care intervin continuu, în interpretarea noastră de hipoiconi, între modalitate Alfa şi modalitate Beta. Soarele acela şi păsările acelea nu erau perceptibile precum vehiculele. A trebuit întâi să decid că erau *două semne care ţineau locul a ceva,* şi numai după aceea am căutat să le înţeleg ca şi cum ar fi stimuli surogaţi (foarte puţin definiţi). Intr-un anumit sens, pentru a interpreta semnele acelea, a trebuit să fac apel la principiul de caritate.

6.16. De la asemănarea perceptivă la similarităţile conceptuale

Mi se pare clar că a vorbi de modalităţi Alfa şi Beta nu înseamnă a ne întoarce la teoria „scalelor de iconicitate". Acelea

a

stabileau nişte grade de abstracţie, pe când aici se vorbeşte de un *punct de deznodământ.* Clasicele scale de iconicitate pot cel mult să stabilească diferenţa dintre o fotografie de automobil şi desenul schematic al automobilului, şi fac distincţia dintre diferite niveluri de definire a stimulilor surogaţi. Dar răspunsurile posibile privitor la cele două desene examinate trec dincolo de scalele de iconicitate şi pun în joc raporturi categoriale. Şi totuşi vorbim de similaritate sau de analogie şi în ce le priveşte pe acestea din urmă, aşa cum suntem înclinaţi să spunem că motoscaful e asemănător automobilului, din punct de vedere al funcţiunii autovehiculare. Am intrat într-un teritoriu care pare totalmente poziţional şi categorial, care-i cel al aşa-zisei similarităţi metaforice, prin care cămila poate fi numită „corabia deşertului" (dincolo de orice posibilă similaritate morfologică, şi pe baza unei pure analogii funcţionale).

Să examinăm un şir de aserţiuni (care-mi sunt inspirate de Cacciari 1995):

(i) Dar acela mi se pare a fi Stefano...
(ii) Florile astea par adevărate
(iii) Mi se pare că sună cineva la uşă
((iv) Portretul acela îmi seamănă
(v) Seamănă leit cu tatăl său
(vi) Iepurele lui Wittgenstein pare o raţă (sau invers)
(vii) Norul acela pare o cămilă
(viii) Această muzică pare Mozart
(ix) Când zâmbeşte pare o pisică
(x) Mi se pare bolnav
(xi) îmi pare furios...
(xii) O cămilă e ca un taxi
(xiii) Conferinţele sunt ca somniferele
(xiv) Somniferele sunt ca (şi) conferinţele

Cu siguranţă (i)-(iv) sunt bazate pe iconismul primar. Despre recunoaşterea chipurilor s-a vorbit, şi există persoane care susţin convingător că e vorba de capacitate înnăscută, prezentă şi la animale. Florile artificiale, ca şi statuile de ceară, sunt un exem-

piu de stimuli surogaţi de înaltă definire. Cât despre impresia că se aude soneria e ca impresia de a percepe un anumit fenomen, în prezenţa unor stimuli imprecişi, se raportează ocurenţa la un tip; dar am fi putut hotărî că e vorba de telefon sau - cum se întâmplă adesea - de sunetul unui clopoţel (stimul-surogat cu înaltă definire) în interiorul *scenei* de la televizor la care tocmai asistăm. în fine, despre impresia de asemănare a acelor hipoiconi care sunt fotografiile sau picturile hiperrealiste (iv) am vorbit deja.

Un enunţ ca (v) are de a face cu iconismul primar (şi cu recunoaşterea chipurilor) dar la un nivel mai abstract. Aici nu recunoaştem un chip, ci selecţionăm unele trăsături comune celor două chipuri, lăsând în umbră restul. Ştim foarte bine că, *dintr-un anumit punct de vedere,* o persoană poate să semene fie cu tatăl, fie cu mama, şi atunci impresia este cu totul subiectivă, şi optativă (extremă resursă a soţilor trădaţi).
Enunţurile (vi) şi (vii) au de a face cu fenomenele de ambiguitate perceptivă a hipoiconilor. Pe măsură ce desenul se face mai abstract intrăm în zona acelor *droodles* (ca în Figura 6.9) în care priza iconică e minimă, şi restul e sistem de aşteptări, şi sugestie propoziţională (cheie de interpretare).
Enunţurile (viii) şi (ix) pun serioase probleme. O muzică poate părea Mozart din motive timbrice, melodice, armonice, ritmice şi e greu de spus pe ce baze (din ce punct de vedere) se pronunţă judecata de similaritate. Din prudenţă aş considera judecata de asemănare cu Mozart ca pe cea de asemănare a unui fiu cu tatăl său. în *Pielea* lui Malaparte există o frumoasă pagină în care se povesteşte cum anumiţi ofiţeri englezi ascultând *Concert din Varşovia* de Addinsel spun că pare a fi Chopin, în timp ce autorul îşi manifestă nişte perplexităţi de ordin estetic. Aş spune că Malaparte se comportă ca un soţ trădat, dar conştient, care refuză atribuirile de asemănare dintre el şi presupusul său fiu (sau nu-1 recunoaşte pe Addinsel ca fiu al lui Chopin). Din motive încă misterioase aş înscrie la aceeaşi categorie enunţul despre pisică. Motivele pentru care surâsul cuiva **mi-1** aminteşte pe acela al unei pisici ar putea fi aceleaşi *(coeteris paribus)* prin care Addinsel poate semăna cu Chopin, şi în mare

parte depind de ceea ce cred eu că sunt atât Chopin, cât şi o pisică.
A spune că cineva mi se pare bolnav are probabil valoare pur retorică. într-adevăr, se foloseşte ca metaforă termenul a „părea" pentru a exprima o inferenţă simptomatică. Dar un clinician pregătit ar putea spune că recunoaşte imediat după anumite aspecte fizionomice pe cel care-i afectat de o anumită maladie. în acest sens a spune despre cineva că mi se pare bolnav ar fi ca şi cum aş spune că mi se pare supărat. Ar privi o capacitate (nu vreau să afirm dacă înnăscută sau bazată pe competenţe culturalizate) prin care se recunosc suferinţele după expresia feţei. în materia aceasta literatura e destul de bogată şi consider chestiunea încă controversată. Sunt sigur că din punct de vedere al polemicii din anii '60 iconoclaştii aveau şanse să recunoască faptul evident că un asiatic îşi exprimă sentimentele într-un mod diferit de un european, dar e musai să admitem că un surâs (orice sentiment ar exprima el, jenă sau veselie) este perceput pe baza unor aspecte fizionomice iconic universale.
E greu de afirmat că (xii)-(xiv) sunt bazate pe similarităţi morfologice. Suntem complet la nivel categorial. Similaritatea e instituită din punct de vedere al anumitor proprietăţi care propoziţional se atribuie obiectelor aflate în joc. în aşa măsură, încât, contrar opiniei curente (cf. Kubovy 1995 şi Tversky 1977) mi se pare că se poate spune cu egală eficacitate atât că conferinţele sunt ca somniferele, cât şi că somniferele sunt aidoma conferinţelor. E adevărat că în primul caz trăsătura accentuată a predicatului (somniferele duc la somn) e o trăsătură periferică a subiectului - în timp ce în al doilea caz ar părea că nici o trăsătură de relief a predicatului nu e o trăsătură periferică a subiectului - dar după ani de frecventare de consfătuiri şi congrese, consider o trăsătură de relief a conferinţelor caracterul lor soporific şi, dacă i-aş spune unui coleg că somniferele sunt aidoma conferinţelor, metafora mea ar fi înţeleasă. Faptul confirmă că la aceste niveluri conceptuale similaritatea e numai o chestiune de stipulare culturală.
Care este pragul ce separă aceste niveluri de aşa-zisă „similaritate?". Cred că se

poate trage o linie de despărţire între cazurile
388
(i)-(xi) şi cazurile (xii)-(xiv). In primele unsprezece cazuri judecata de asemănare este pronunţată pe baze perceptive. în celelalte trei cazuri punem în funcţie niveluri de interpretare ulterioare, cunoştinţe mai largi, şi tocmai din cauza aceasta analogia poate fi instituită pe baze pur proporţionale: pot spune că o cămilă pare un taxi sau o corabie a deşertului, chiar dacă din întâmplare n-aş fi văzut niciodată o cămilă şi aş avea despre ea o cunoaştere pur culturală (mi-a fost, de exemplu, descrisă ca un animal care este folosit ca mijloc de transport în deşert). Aş putea spune că uraniul e ca dinamita chiar dacă n-am avut niciodată cunoştinţa unui eşantion de uraniu, şi ştiu numai că e un element care e folosit ca să facă să explodeze o bombă atomică.
Şi totuşi, chiar la aceste niveluri propoziţionale persistă, fie ea şi foarte palidă, o umbră de iconism primar (în acelaşi mod în care aş tinde să spun că la niveluri în care apare mai evidentă prezenţa iconismului primar intervin elemente de culturalitate): ca şi cum am spune, aşadar, că pentru subiecţi diferiţi pragul dintre modalităţile Alfa şi Beta se mută după criterii care nu pot fi stabilite *a priori,* ci depind de împrejurări.
In expresia *câinele muşcă pisica* se recunosc *[cane]câine* şi *[gatto]pisică* drept cuvinte ale limbii italiene prin modalitate Beta, dar se recunoaşte ceea ce a fost numit fenomen de iconism sintactic prin modalitate Alfa: în sfera sintaxei italiene faptul că secvenţa este „A + verb + B" ne spune - prin percepţie de vecto-rialitate - că A este cel care face acţiunea şi B o suportă.
Un interesant exemplu de similaritate la limita categorialului e oferit de Hofstadter (1979: 168-170) în legătură cu două melodii diferite pe care el le numeşte BACH şi CAGE, prevalându-se de faptul că notele muzicale se indică şi cu litere alfabetice. Cele două melodii sunt diferite, dar au un „schelet" egal din punct de vedere al raporturilor de interval. Prima, de la nota iniţială, coboară cu un semiton, apoi urcă din nou trei semitonuri şi în fine coboară cu încă un semiton (-1, +3, -1). Cea de a doua coboară cu trei semitonuri, urcă cu zece şi coboară din nou cu trei (-3, +10, -3). De aceea se poate obţine CAGE pornind de la BACH multiplicând fiecare interval cu 31/3 şi rotunjind către numărul cel mai mic.
389
Am încercat să execut cele două melodii şi n-aş spune că o ureche normală percepe vreo asemănare. Hofstadter a alcătuit neîndoios un criteriu de similaritate la nivel conceptual. Totuşi, oricât am fi de departe de ceva care poate fi „perceput", iconis-mul percepţiei este implicat în faptul că pentru a putea fi instituită similaritatea trebuie să fie presupusă perceperea raporturilor de interval, sau cel puţin a notelor respective (şi cel puţin în privinţa aceasta Peirce ar spune că ne aflăm în faţa unor iconi puri.[36]
Tot Hofstdadter (1979: 723) enumera o serie de obiecte bizare care totuşi ne apar asemănătoare sub un anume profil, sau care prezintă un „schelet conceptual" comun: un schimbător de viteze cu o singură marşă, un concert de pian pentru două mâini stângi, o fugă pe o singură voce, aplaudarea cu o singură mână, meci de baraj cu o singură echipă. în toate aceste cazuri am avea „un lucru plural făcut singular şi repluralizat în mod eronat". Eu aş spune: „avem un context care cere doi actanţi, izolăm unul singur şi-1 punem în contextul originar să îndeplinească funcţiile ambilor actanţi". Aici cred că se poate spune că nu subsistă nici un element de iconism perceptiv. Regula poate fi exprimată în termeni pur propoziţionali, aerul de familie ce se simte între aceste obiecte bizare se naşte din reflecţie şi interpretare, nu e dat nemijlocit. Aplicăm regula, şi vom găsi imediat un exemplu pe care Hofstadter nu 1-a dat, dar pe care l-ar fi putut da: căutăm o activitate cu doi actanţi, de exemplu pocnetul cu

două degete, izolăm un singur actant, degetul mare, îl repunem în contextul originar să îndeplinească funcţia ambilor actanţi, şi avem pocnetul scos din degetul mare.
Fireşte, se va putea spune totdeauna că fiecare dintre aceste „scene" ar putea fi mental vizualizată (fie chiar şi trăind impresia pe care o avem în faţa figurilor „imposibile"). Dar aş spune că acesta e un efect interpretativ derivat şi nu necesar. Nu cred că nimeni nu poate să vizualizeze un bicefal şi un pentacalid, pentru că sunt două obiecte pe-care mi le-am inventat acum), dar cred că este posibil să identificăm un schelet conceptual în comun între un bicefal monocefal şi un pentacalid cu două calide.
390

6.17. Mexicanul pe bicicletă

Pe scala care mă conduce gradat de la un maxim de modalitate Alfa la maximum-ul modalităţii Beta se trece de la un maxim de stimuli surogaţi de foarte înaltă definire (statuia de ceară) la un maxim de abstracţie în care stimulii (chiar dacă-s încă vizuali) nu mai au eficacitate picturală, ci numai valoare plastică. Să privim Figura 6.9, care reproduce o glumă foarte cunoscută, vizuală, numită *droodle.*
Figura 6.9
Cum unii ştiu, iar alţii nu, soluţia este „mexican pe bicicletă văzut de sus", şi odată găsită cheia, cu o anume sforţare de bunăvoinţă, putem individualiza pălăria sombrero şi partea exterioară a celor două roţi. Dar cu tot atâta bunăvoinţă am putea să vedem un războinic grec ghemuit sub scut pe când ţine în cumpănă o prăjină, sau un vaporaş cu roate pe Mississippi, sau să-i vedem pe Cyrano şi Pinocchio, spate-n spate sub o umbrelă mare. Iată de ce, în cursul polemicii despre iconism, se accepta principiul 1 (foarte just şi la care nu se poate renunţa) că din punctul de vedere şi în contextul potrivit orice poate semăna cu orice, până la acel faimos tablou pictat în negru care trebuie citit astfel: „pisică neagră într-o noapte fără lumină". Ceea ce percepţia îmi dă, în cazul acelui *droodle,* de mai sus, este destul de puţin ca să iau o hotărâre interpretativă. Sigur că percep două cercuri concentrice şi două semielipse puternic turtite. Să admitem chiar că am fi instinctiv îndemnaţi să individualizăm o singură elipsă turtită, parţial ocultată de cercul cel mai mare; o întreagă tradiţie psihologică e gata să ne-o confirme, chiar dacă
391
nu ne-am da seama singuri, şi aceasta este totuşi o bună dovadă despre inferenţialitatea percepţiei. Dar ca să hotărăsc că formele acelea reprezintă un anumit obiect sau o scenă anume, trebuie să posed sau să ghicesc cheia (în cazul acesta, din nefericire, verbal). După aceea, pot să adaptez ceea ce percep la ceea ce ştiu.
Iată, între anii '60 şi 70 polemica dădea la iveală o utilizare dezinvoltă a noţiunii de „asemănare" (care-i scutea pe mulţi să mai stabilească reguli de „similaritate") şi deci se discuta mai mult despre aşa-zisele semne iconice care aveau caracteristici „simbolice" (în sensul lui Thirdness) precum *dwodle-ul* cu mexicanul, decât despre fotografii sau despre reprezentările hiperrealiste. Aceasta explică şi de ce discuţia despre iconism identifica punctele slabe ale adversarului în iconografie şi în diagrame, în general.
Se insista asupra modalităţii Beta (şi foarte bine s-a făcut), dar se lăsa în umbră modalitatea Alfa. In infatuarea polemicii, niciodată stinsă cu totul, s-a neglijat şi poate se mai neglijează şi acum, de a individualiza de fiecare dată (în funcţie de indivizi, de culturi, de împrejurări, de contexte), pragul dintre cele două modalităţi, şi de a le recunoaşte natura *fuzzy?*[1]

6.18. Grup de familie într-un infern

Ca să terminăm, să vedem rebus-ul din Figura 6.10. *Figura 6.10.*
63144
REBUS (6,1,6,5,7)
392
Rebusul e un subiect interesant, deoarece în soluţia lui interacţionează în mod foarte încâlcit atât modalitatea Alfa, cât şi modalitatea Beta. Un rebus e un hipoicon care reprezintă o scenă vizuală unde anumiţi subiecţi, lucruri sau persoane ar trebui (prin stimuli-surogat) să fie recunoscuţi prin felul cum apar şi prin acţiunile pe care le fac. Unii dintre aceşti subiecţi (pe care îi vom numi *iconologemi)* sunt marcaţi de o *etichetă* alfabetică, aşa încât din lanţul „definiţie verbală a iconolo-gemilor + sunet sau nume alfabetic al etichetelor (un L poate să sune ca un / sau ca *el)"* să derive o frază, aşa încât literele alfabetice care o compun, unite în mod diferit, să dea naştere unei alte fraze cu cuvinte având un număr de litere corespunzător indicaţiilor numerice puse între paranteze deasupra imaginii.[38]
în rebusul pe care-1 examinăm ceea ce destinatarul percepe întâi de toate (prin stimuli-surogat, şi deci prin modalitate Alfa) este o scenă: un domn oferă nişte lămpi cu petrol unui alt domn, două femei care tricotează, alte două persoane de sex masculin sunt în pat, una trează şi cealaltă dormind. Prin modalitate Alfa se poate chiar recunoaşte că femeia cea grasă e iritată pentru faptul că femeia slabă face un pulovăraş de proporţii potrivite (şi e mulţumită), pe când al ei e rahitic.
Literele alfabetice însă trebuie recunoscute prin modalitatea Beta. Şi tot prin modalitate Beta trebuia să înţeleg diferitele elemente ale scenei ca pe nişte mesaje pe care autorul mi le trimite. Adică autorul vrea ca eu, după ce am perceput scena, să o înţeleg ca hipoicon, ca reprezentare de obiecte şi acţiuni pe care trebuie să le pertinentizez într-un fel ca să le atribui o definiţie sau o descriere verbală.
Desigur „VO lume dă" [Vo lumină dă], drept care se prezintă în mintea dezlegătorului ca ipoteză proporţional credibilă „volume d'affari" [volum de afaceri]. Acum, desigur, femeia slabă „fa I" [face I", dar nu „Fa RI"] nu face Ri". Cum să ieşim de aici cu bine? Soluţia e destul de ingenioasă: nu-i nevoie să ne gândim la acţiunea individuală, ci la acţiunea tip, adică la faptul de a face mai bine decât altcineva. Drept care: „Far I AS sa" [„Să facă I AS ştie"]. Dar faptul că ştie să facă trebuie dedus din aceea că cealaltă femeie, care nici nu e etichetată, manifestă invidie; şi
393
la concluzia asta ajung nu numai dacă nu percep scena ca scenă, ci şi dacă o înţeleg ca *text* hipoiconic, cu ajutorul căruia autorul îmi sugerează posibilităţi interpretative. Odată ce am secvenţa „volume d'affari assa.,.", [„volum de afaceri des..."], mi-e uşor să presupun că următorul cuvânt ar trebui să fie „assai" [destul"], şi că (printre posibilităţile de lectură oferite mie de scena din dreapta) aş putea avansa „IMO desto" [Imo treaz]. într-adevăr soluţia este: *Volume d'affari assai modesto.* [Volum de afaceri destul de modest].
Dar întorcându-mă şi la scenă (percepută prin modalitate Alfa), odată ce am recunoscut-o ca hipoicon (şi tot aşa ar fi, chiar dacă ar fi o scenă teatrală sau cinematografică) pot continua prin modalitate Beta să fac conjecturi asupra a ceea ce desenatorul ar fi voit să-mi spună (dar să fie clar că, în cazul unui rebus, eu suprainterpretez, dând naştere unei hazlii derive hermeneutice).
F dăruieşte lămpi, acţiune prin ea însăşi lipsită de orice interes, dar o face ca să scape din situaţia imposibilă care se petrece în familia aceea nefericită, în care femeia cea grasă, nevasta sau sora lui F, trăieşte într-o continuă tensiune (vedeţi-i picioarele aşezate nevrotic), din invidie faţă de AS, care-i aşa de

subţirică, perfectă şi mioapă, cu picioarele cuviincios încrucişate, satisfăcută (dar asta o dă la iveală printr-un surâs infinitesimal), ah cât este, probabil, de perversă. Şi se înţelege de ce, într-o tensiune familială de s-o tai cu cuţitul, IMO nu reuşeşte să doarmă, sau se deşteaptă brusc în prada unor coşmaruri. Poate că IMO este fiul femeii celei grase, neetichetate (nimeni n-o ia în serios) şi suferă din cauza prezenţei distructive a lui AS, care cu pulovăraşele ei perfecte (şi inutile) distruge armonia familiei. Iar F, mişel şi prefăcut, dăruieşte lămpi de petrol, aşa ca să nu mai vadă ce se petrece în jurul lui... Şi cine-i nevinovatul care doarme şi nu-şi dă seama de nimic? Şi domnul ăla care acceptă darul, sau împrumutul, ca şi cum pe undeva, în jur, ar fi lipsă de lumină, şi totuşi lumina există, din moment ce cele două *tricoteuze* îşi continuă sfidările lor infernale, se vede bine ceea ce-i de văzut în acel mic infern de familie, şi deci lampa veche e un pur joc de anticariat, e bună ca să nu vezi...

394

însă, pe urmă, ce-i jocul ăsta de anticariat, cum poate să-şi permită F să dăruiască lămpi vechi (sau să le cumpere de la celălalt) când situaţia economică a familiei aceleia nu e dintre cele mai roze, dar fiind că cel puţin doi dintre membrii ei sunt nevoiţi să doarmă în sufragerie.

Făcând aceste inferenţe narative am trecut de la ceea ce stimulii surogat îmi sugerau (modalitate Alfa) la interpretarea a ceea ce textul poate să spună, chiar şi independent de intenţiile autorului ei, şi tocmai pentru că-1 iau ca pe un fapt comunicativ (modalitatea Beta). Dar suntem siguri că putem fixa cu exactitate locul în care se trece de la o modalitate la alta?

Cred că această nesiguranţă e datorată faptului că rebusurile, ultima frontieră a suprarealismului, par să ne prezinte permanent situaţii ieşite din comun, onirice în mare măsură. Pentru că, după ce am perceput, prin stimuli-surogat, *lucruri,* căutăm o coerentă narativă în ansamblul lor, ieşim din naturalitatea percepţiei, intrăm în sofisticarea intertextualităţii şi nu ne mai amintim alte *lucruri,* ci alte *poveşti.* Aşa că singurii care nu suntem treji suntem noi, care visăm cu ochii deschişi, şi în acest vagabondaj oniric nu ştim niciodată unde-i punctul catastrofal prin care se trece de la Alfa la Beta, într-o halucinantă oscilare ce lasă să se înţeleagă de ce este atât de greu să definim fenomenul hipoiconismului.

APENDICE 1 DESPRE DENOTAŢIE

Semiologi, lingvişti şi filosofi ai limbajului întâlnesc frecvent termenul *denotaţie.* Denotarea (împreună cu opusul ei, conota-rea) este alternativ considerată ca o proprietate sau o funcţie a unor: (i) termeni individuali, (ii) propoziţii declarative, (iii) fraze nominale şi descrieri definite. în fiecare dintre aceste cazuri trebuie decis dacă denotarea are de a face cu semnificatul, cu referentul sau cu referinţa. Prin denotaţie se înţelege ceea ce e *semnificat* de termen sau *lucrul numit* şi, în cazul propoziţiilor, *ceea ce este cazul?*

Când denotarea se încadrează într-o perspectivă extensională, conotarea devine echivalentul intensiei, adică al semnificatului ca opus referinţei. Dacă, dimpotrivă, denotarea se încadrează într-o perspectivă intensională, conotarea devine atunci un fel de semnificat adăugat şi ulterior dependent de primul.

Aceste discrepanţe dintre diferite paradigme lingvistice sau filosofice sunt de aşa natură încât Geach (1962: 65) a sugerat că termenul *denotaţie* ar trebui să fie „eliminat din numerarul monedei filosofice curente" pentru că nu face altceva decât să producă „o tristă poveste plină de confuzie".

în lingvistica structurală denotaţia are de a face cu semnificatul. Este cazul lui Hjelmslev (1943), unde diferenţa dintre o semiotică denotativă şi una conotativă constă în faptul că prima este o semiotică al cărei plan al expresiei nu este o semiotică, în timp ce a doua e o semiotică al cărei plan al expresiei este o

semiotică. Dar relaţia denotativă priveşte corelarea dintre forma expresiei şi forma conţinutului, şi o expresie nu poate să denoteze o substanţă a conţinutului. Barthes (1964) elaborează şi el poziţia lui pornind de la sugestiile lui Hjelmslev,

396

ajungând să dezvolte o abordare a problemei denotării cu totul intensională, în care între un semnificam şi un semnificat de primul grad (sau de grad zero) există totdeauna o relaţie denotativă.

în domeniul analizei componenţiale, termenul *denotaţie* a fost utilizat pentru a indica relaţia de sens exprimată de un termen lexical - ca în cazul termenului *unchi* care exprimă relaţia „frate al tatălui sau al mamei" (a se vedea, de exemplu, Leech 1974: 238).

Lucrurile se schimbă în cadrul filosofiei analitice unde, odată acceptată distincţia fregeană între *Sinn* şi *Bedeutung,* denotaţia se deplasează de la sens la referinţă. E adevărat că, aşa cum toţi ştiu, termenul *Bedeutung* a fost poate folosit în chip nefericit de Frege, din moment ce în lexicul filosofic german în general ţine locul lui „semnificat", pe când pentru „referinţă", „denotaţie", sau „desemnare" se foloseşte de obicei *Bezeichnung.* A se vedea, de exemplu, Husserl (1970), unde stă scris că un semn semnifică *(bedeutet)* un semnificat şi desemnează *(bezeichnet)* un lucru. Dar chiar şi cine încearcă să preîntâmpine ambiguităţile produse de un termen ca *Bedeutung* îl traduce cu *referent* sau cu *denotaţie* (Dummett 1973: 5).

în „On denoting" a lui Russell (1905) denotaţia se deosebeşte de semnificat, şi această direcţie va fi urmată de întreaga tradiţie filosofică anglosaxonă (a se vedea, de exemplu, Ogden şi Richards 1923). Morris (1946) susţine că atunci când în experimentul lui Pavlov un câine reacţionează la un clopoţel, mâncarea este *denotatum-ul* clopoţelului, pe când condiţia de a fi comestibilă este *significatum-u*| clopoţelului.

Dacă se urmează această accepţie, o expresie *denotează* atât indivizii, cât şi clasa de indivizi al cărei nume este, în timp ce *conotează* proprietăţile pe baza cărora respectivii indivizi sunt recunoscuţi ca membri ai clasei în discuţie. în acest sens Carnap (1955) înlocuieşte perechea denotaţie/ conotaţie cu perechea extensie/ intensie.

Lyons (1977, I, 7) a propus să se utilizeze *denotaţie* în mod neutru între extensie şi intensie: aşa încât să fie admis să se spună că termenul *câine* denotează clasa câinilor (sau poate vreun membru tipic al ei, sau exemplar, al acelei clase), pe când *canin* denotează proprietatea pe care recunoscând-o se dovedeşte corect a

397

aplica expresia. Totuşi propunerea reprezintă un paleativ, din moment ce nu elimină polisemia termenului.

Dar situaţia este şi mai complicată de atât. Până şi în cazurile în care e posibil să stabilim că denotarea înseamnă extensie, o expresie poate să denoteze (i) o clasă de indivizi, (ii) un individ efectiv existent, (iii) fiece membru al unei clase de indivizi, (iv) valoarea de adevăr conţinut într-o propoziţie asertiva (aşa încât în oricare dintre aceste situaţii *denotatum-n*| unei propoziţii este ceea ce e cazul (ce se dă), sau faptul că *p* este cazul).

Din câte îmi rezultă mie, termenul *denotaţie* a fost folosit pentru prima oară cu sens explicit extensional de către John Stuart Mill (1843, I, 2,5): „cuvântul *alb* denotează toate lucrurile albe, ca zăpada, hârtia, spuma mării etc. şi implică, sau, ca să folosim limbajul scolasticilor, conotează, atributul albeţei".

Probabil Peirce a fost primul care şi-a dat seama că exista ceva ce nu mergea în această soluţie. El a folosit, fără îndoială, *denotaţie* numai în sens extensional. De exemplu, el vorbeşte despre „referire directă a unui simbol la obiectul său, sau denotaţie" (CP 1.559); despre reluarea unui Sinsemn Indicai Rematic ca fiind influenţată de „cămila reală pe care o denotează" (2.261); despre un semn care trebuie să denoteze o entitate individuală, şi trebuie să semnifice un caracter (2.239); de un termen general care

„denotează orice lucru care ar poseda caracterul pe care-1 semnifică" (2.434); despre funcţia denotativă sau indicativă a oricărei aserţiuni (5.429); despre semne care sunt designative, denotative sau indicative atunci când, precum pronumele demonstrative, sau ca un deget arătător, „îndreaptă cu bruscheţe globii oculari ai minţii interpretului către obiectul în chestiune" (8.350). Dar nu considera istoriceşte potrivit să opună denotaţia conotaţiei.
In ceea ce priveşte conotaţia, potrivit lui Peirce (şi pe bună dreptate), Mill nu urma, aşa cum în schimb susţinea că face, obiectul tradiţional al scolasticii. Scolasticii (cel puţin până la sfârşitul secolului al XlV-lea) nu utilizau *conotaţie* în opoziţie cu *denotaţie,* ci ca formă adăugată semnificării: „A fost fără îndoială o opinie a celor mai buni învăţaţi de logică din al XlV-lea, al XV-lea şi al XVI-lea secol ca *conotaţia* să fie folosită, în acele epoci, exclusiv pentru referirea la un al doilea semnificat, adică (aproape) pentru referirea unui termen relativ (ca *tată, mai strălucitor* etc.) la corelatul obiectului pe care-1 denotă în chip primar... Domnul Mill a considerat cu toate acestea că este autorizat să nege acest lucru
398
numai pe baza autorităţii sale, fără citarea unui singur pasaj din oricare autor al timpului" (CP 2.393).
în CP 2.431, şi în continuare, se scoate în evidenţă că în Evul Mediu opoziţia cea mai obişnuită era aceea dintre a *semnifica* şi a *numi.* Apoi se evidenţiază faptul că Mill foloseşte în locul termenului *semnifică* pe acela de *conotează,* folosind, din cauza aceasta termenul a *denota* pentru a desemna, a numi sau a face referire. în plus, Peirce aminteşte fragmentul din John de Salisbury *(Metalogicus* II, 20), potrivit căruia *nominatur singularia sed universalia significantur,* conchizând că, din nefericire, semnificaţia precisă a cuvântului *a semnifica* pe timpul lui John de Salisbury nu a fost niciodată păstrată, nici înainte, nici după el, şi, dimpotrivă, a lunecat progresiv către aceea a lui a *denota* (CP 2.434).
în această dispută, Peirce pe de o parte înţelege cu luciditate că la un moment dat a *semnifica* migrează parţial de la o paradigmă intensională la una extensională, (şi discută opera lui Mill numai privitor la chestiunea conotaţiei), fără să recunoască explicit că a *denota* este cel care, iniţial utilizat pe jumătate între extensie şi intensie, până la urmă (prin Mill) intervine ca o categorie extensională.
Aristotel
încă de la Platon, dar cu siguranţă în mod mult mai explicit începând cu Aristotel, a fost evident că enunţând un cuvânt (sau producând alte tipuri de semne) se înţelege sau se semnifică o gândire sau o stare sufletească, şi se numeşte sau se referă la un lucru, în acelaşi mod în care, enunţând o propoziţie, se poate exprima sau semnifica o gândire complexă sau se poate afirma că o stare de lucruri *are loc (se dă).*
în celebrul fragment 16a (şi urm.) din *Despre Interpretare,* Aristotel trasează un triunghi semiotic implicit, dar evident, în care cuvintele sunt pe o latură legate de concepte (sau de pasiuni ale sufletului), iar pe cealaltă de lucruri. Aristotel spune că cuvintele sunt „simboluri" ale pasiunilor, unde prin simbol se înţelege un artificiu convenţional şi arbitrar. Cum vom vedea în cele ce urmează, e adevărat, însă, că el susţine şi că cuvintele pot fi considerate ca simptome *(semeia)* ale pasiunilor, dar o spune în sensul că orice emisie verbală poate întâi de toate să fie simptom al
399
faptului că emitentul are ceva în minte. Pasiunile sufletului sunt în schimb înfăţişări sau icoane ale lucrurilor. Dar pentru teoria aristotelică lucrurile se cunosc prin pasiunile sufletului, fără să existe aici o conexiune directă între simboluri şi lucruri. Pentru a indica această relaţie simbolică Aristotel nu întrebuinţează cuvântul *semainein* (care aproape ar putea fi tradus cu a *semnifica),* dar în multe alte împrejurări foloseşte acest verb pentru a indica relaţia dintre cuvinte şi concepte.
PASIUNI ALE SUFLETULUI (CONCEPTE-SPECII)
simboluri (şi simptome)
CUVINTE
asemănări
LUCRURI
Aristotel susţine (ca şi Platon) că termenii izolaţi nu afirmă nimic despre (ce se dă) cum stau lucrurile, pur şi simplu semnifică un gând. Enunţurile sau expresiile complexe, în

schimb, semnifică clar o gândire dar numai un tip anume de enunţuri (un enunţ afirmativ sau o propoziţie) afirmă o stare de lucruri adevărată sau falsă. Aristotel nu spune că afirmaţiile *semnifică* ceea ce e adevărat sau fals, ci mai degrabă că *spun* (verbul este *legein)* că un anumit lucru A aparţine (verbul este *yparkein)* unui anumit lucru B.
Pornind de la origini, ne confruntăm astfel cu trei interogative ce vor fi pe larg dezbătute în cursul întregului Ev Mediu: (i) dacă semnele în primul rând semnifică conceptele (şi numai prin medierea conceptelor pot să facă referire la lucruri), sau dacă pot, dimpotrivă, să semnifice, să desemneze sau sădenoteze lucrurile; (ii) care ar fi deosebirea între a face referire Ja o clasă de indivizi sau a face referire la un individ concret; (iii) care ar fi deosebirea dintre corelarea *semne-concepte-lucruri individuale,* şi corelarea dintre *enunţuri-conţinut propoziţional - stare de lucruri extralingvistică.*
Punctul (i) a fost dezbătut foarte curând (cel puţin din vremurile lui Anselm din Canterburry) sub forma opoziţiei dintre *a semnifica* şi *a numi* sau *a chema;* punctul (ii) a fost probabil pus pentru prima oară de Pietro Hispano cu ajutorul distincţiei dintre *suppositio naturalis* şi *suppositio accidentalis;* punctul (iii) a fost abordat în felurite moduri începând de la Boetius înainte, dar, pe când între

400

comentatorii lui Aristotel dezbaterea asupra relaţiei de semnificare înainta independent de cea despre aserţiunile adevărate sau false, pentru mulţi gramaticieni şi pentru teoreticieni ai lui *suppositio* cele două teme se interferau amplu, până în momentul în care, cu Bacon şi Ockham, au devenit total interşanjabile.
Destinul unor termeni ca *denotatio* şi *designatio* este însă legat de istoria opoziţiei *significatiolnominatio.* Se pare că pentru mult timp (cel puţin până în secolul al XlV-lea) aceşti termeni vor fi întrebuinţaţi uneori în sens intensional, alteori în sens extensional. Era vorba de termeni prezenţi în lexicul latin începând cu perioada clasică, toţi cu accepţii multiple. Să spunem că însemnau, printre multele accepţii, „a servi de semn a ceva" - fără să fie relevant dacă acel ceva era un concept sau un lucru. în cazul lui *designatio* etimologia se arată de la sine, în schimb în cazul lui *denotatio* se cere să ţinem cont că termenul *nota* indica un semn, un *token,* un simbol, ceva care trimitea la altceva (a se vedea şi Lyons 1968: 9). După Maieril (1972: 394) *symbolon-u*| lui Aristotel era în general tradus cu *nota:* „nota vero est quae rem quamquam designat. Quo fit ut omne nomen nota sit" (Boetius, *In. Top. Cic,* PL 64, 1111b).
E important prin urmare (i) să stabilim ce anume s-a întâmplat cu termenul *significatio;* (ii) când anume *denotatio* (împreună cu *designatio)* apare legat de *significatio,* şi când, invers, apare în opoziţie cu acesta din urmă.
In ceea ce priveşte *denotatio* interesează să-i înregistrăm ocurenţa în una din următoarele trei accepţii: (i) sens intensional *forte* (denotaţia e în relaţie cu semnificatul); (ii) sens extensional *forte* (denotaţia e în relaţie cu lucrurile sau cu starea de lucruri); (iii) sens *slab* (denotaţia rămâne suspendată între intensie şi extensie, cu bune motive de a înclina către intensie).
Vom vedea cum, cel puţin până în secolul al XlV-lea, sensul slab va fi cel care va predomina.
Boetius
în tradiţia medievală, începând cu Augustin până în secolul al XlII-lea, posibilitatea de a face referire la lucruri este întotdeauna mediată de semnificat. *Significatio* este puterea pe care un cuvânt o are de a suscita un gând în mintea ascultătorului şi, prin ea, drept urmare, se poate realiza un act de referire la lucruri. Pentru Augustin „signum est enim res praeter speciem, quam ingerit

401

sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire" *(De doctrina christiana* II, 1, 1), şi semnificarea e acţiunea pe care o săvârşeşte un semn asupra minţii.
INTELLECTUS
signi ficant
SIGNA
RES
Boetius e moştenitorul unei tradiţii clasice care a introdus deja termenul *propositio* pentru a indica expresiile complexe care afirmă adevărul sau

falsitatea a ceva. Este încă imposibil de stabilit dacă prin propoziţie se înţelege expresie sau conţinutul corespunzător, dar e clar în schimb ca adevărul şi falsitatea sunt legate de propoziţii, şi nu de termeni izolaţi. Boetius afirmă că termenii izolaţi semnifică conceptul corespunzător sau universal, şi consideră *significare* - ca şi pe *designare,* deşi mai rar - în sens intensional. Cuvintele sunt nişte instrumente convenţionale care servesc să facă manifeste gândurile *(sensa* sau *sententias)* (în *De int.* I). Cuvintele nu desemnează *res subiectae,* ci *passiones animae.* Despre lucrul desemnat cel mult se poate spune că e subîntins propriului său concept *(significationi supposita* sau *suppositum,* a se vedea De Rijk 1967: 180-181)[2]

SPECIES
notai-:
signifioini
ilcsignam
denotam
VOCES
similitudines
RES
designam, denotam, nominant

402

Appelatio' a lui Anselmus

O distingere mai netă între semnificaţie şi referinţă este cea făcută de Anselm din Canterbury în *De Grammatico,* prin teoria lui *appellatio.* Elaborând teoria aristotelică a paronimelor, Anselmus avansează ideea că atunci când chemăm o anumită persoană gramatician, folosim acest cuvânt în chip paronimic. Cuvântul înseamnă întotdeauna calitatea de a fi un gramatician, dar este întrebuinţat pentru a se referi la un om anume. Pentru a indica referinţa, Anselmus foloseşte astfel termenul *appellatio,* şi pentru a indica semnificatul foloseşte *significatio:* „satis mihi probasti grammaticum non significare hominem... Ante dicebas grammaticum significare hominem scientem grammaticam... (sed)... sufficienter probatum est grammaticum non esse appellativum grammaticae sed hominis, nec esse significativum hominis sed grammaticae" (4.30 şi urm.).

O distincţie de tipul acesta între a semnifica şi a numi este şi cea urmată de Abelard.

Abelard

S-a subliniat adesea că în opera lui Abelard nu-i cu putinţă să întâlneşti o terminologie logică fixată o dată pentru totdeauna, din moment ce el deseori foloseşte aceiaşi termeni în sens ambiguu. In pofida acestui fapt, Abelard este primul autor la care distincţia între aspecte intensionale şi extensionale ale semioticii este făcută cu grijă (în substanţă, chiar dacă nu întotdeauna din punct de vedere terminologic). E adevărat că el vorbeşte nediferenţiat de *significatio de rebus* şi de *significatio de intellectibus,* dar e tot atât de adevărat că el consideră că sensul principal al lui *significatio* este intensional, urmând tradiţia de gândire augustiniană, potrivit căreia a semnifica vrea să-nsemne *constituere* sau *generare* un concept mental.

în *Ingredientibus* (ed. Geyer: 307) Abelard afirmă cu claritate că planul intelectului este medierea necesară între lucruri şi concepte. Aşa cum spune Beonio-Brocchieri (1969: 37) *significatio intellectuum* nu e numai o *significatio* privilegiată, ci e singura funcţie semantică legitimă a unui nume, unica pe care un dialectician trebuie s-o aibă în minte în examinarea discursului.

Dacă luăm în considerare diferitele contexte în care termeni ca *significare, designare, denotare, nominare, appellare* sunt

403

comparaţi unul cu altul, putem susţine că Abelard utilizează *significare* pentru a se referi la acel *intellectus* generat în mintea ascultătorului, *nominare* pentru a indica în schimb funcţia refe-renţială, şi - cel puţin în unele pagini din *Dialectica,* dar cu o

neîndoioasă claritate - *designare* şi *denotare* pentru a indica relaţia dintre un cuvânt şi definiţia sa sau *sententia {sententia* fiind semnificatul * „enciclopedic" al termenului a cărei definiţie reprezintă o particulară selecţie de dicţionar menită să dezambiguizeze semnificatul termenului ca atare)[3].

Ex *hominis* enim vocabulo tantum *animal raţionale mortale* concipimus, non etiam Socratem intelligimus. Sed fortasse ex adiunctione signi quod est *omnis,* cum scilicet dicitur *omnis homo,* Socratem quoque in homine intelligimus secundum vocabuli nominationem, non secundum vocis intelligentiam. Neque enim *homo* in se proprietatem Socratis tenet, sed simplicem animalis rationalis mortalis naturam ex ipso concipimus; non itaque *homo* proprie Socratem demonstrat, sed nominat *{Dialectica,* V, I, 6).

Abelard foloseşte deci *denotare* cu un sens intensional forte. De Rijk (1970; 1, iv) afirmă că pentru Abelard desemnarea este relaţia semantică dintre un termen şi obiectul extra-lingvistic (sens extensional forte), iar Nuchelmans (1973: 140) pune pe acelaşi plan *denotare* şi *nominare.* Există într-adevăr la el multe pasaje în care se întâlneşte *designare* cu un sens extensional forte, care ar părea prin urmare că îndreptăţesc o astfel de lectură. A se vedea de exemplu în *Dialectica* (I, III, 2.1), în care Abelard discută cu cei ce susţin că termenii sincategorematici nu dau naştere la concepte, nu sunt doar aplicabili la unele *res subiectae.* în acest pasaj Abelard vorbeşte deci de o posibilă desemnare a lucrurilor, şi în particular pare să utilizeze *designare* pentru a indica primul act de punere a unui nume lucrurilor (ca un fel de botez'în care există o rigidă legătură de desemnare între cel care numeşte şi lucrul numit): a se vedea de exemplu în *Dialectica* (I, III, 1, 3): „ad res designandas imposite". Dar e adevărat şi faptul că în alte pasaje (de exemplu, *Dialectica,* I, III, 3.1.) *designare* şi *denotare* nu par să aibă acelaşi semnificat, pe când în unele cazuri (ca în *Dialectica* I, II, 3,9 şi I, III, 1) *designare* sugerează o interpretare intensională.

Am mai subliniat că nu numai terminologia lui Abelard este adesea contradictorie, dar şi că *designare* şi *denotare* până în momentul acela aveau un status cu siguranţă puţin definit. Totuşi

există două contexte *{Dialectica* I, III, 1, 1) în care desemnarea este relaţia dintre un nume şi definiţia corespunzătoare, şi unde denotaţia este legată explicit de sensul (sau *sententia)* unei expresii. Opunându-se celor care susţineau că lucrurile cărora le-a fost impusă o *vox* sunt direct semnificate de aceea *vox* însăşi, Abelard subliniază aici că numele semnifică „ea sola quae in voce denotantur atque in sententia ipsius tenentur", şi apoi adaugă: „manifestum est eos (=Garmundus) velle vocabula non omnia illa significare quae nominant, sed ea tantum quae definite designant, ut *animal* substantiam animatam sensibilem aut ut *album* albedinem, quae semper in ipsis denotantur".

înseamnă că cuvintele nu semnifică toate lucrurile pe care sunt în stare să le numească, ci numai ceea ce desemnează printr-o definiţie, aşa cum *animal* înseamnă o substanţă animată şi simţitoare, şi aceasta este exact ceea ce e denotat de către (sau în) cuvânt.

Este evident că atât desemnarea, cât şi denotarea menţin cu hotărâre un sens intensional forte, şi că ele sunt reduse la relaţia dintre o expresie şi conţinutul ei definitoriu corespunzător.

Semnificaţia nu are nimic de a face cu faptul de a da un nume lucrurilor, deoarece prima continuă să rămână valabilă *nominatis rebus destructis,* în aşa fel încât face posibilă înţelegerea semnificatului lui *nulla roşa est {Ingredientibus,* ed. Geyer: 309).

Un alt aspect important al tipologiei lui Abelard este acela că distinge între două accepţii precise ale semnificării care până şi astăzi dau naştere la multe nedumeriri. Spade (1988; 188 şi urm.) a evidenţiat că pentru scolastici *significatio* nu este semnificatul: „un termen semnifică ceea ce reuşeşte să facă să-i vină în minte cuiva" (şi acesta e, fără îndoială, sensul înţeles de Augustin), aşa încât în felul acesta, „spre deosebire de semnificat, semnificaţia e un fel de relaţie cauzală". Semnificatul (fie el un corelat mental, un conţinut semantic, o intensie, sau orice formă de entitate noematică, ideală sau culturală) în Evul Mediu, precum şi în întreaga tradiţie aristotelică, nu este prin urmare reprezentant de termenul *significatio,* ci de *sententia* sau de *definitio.*

Este adevărat că în tradiţia medievală se poate întâlni atât *significare* ca „constituere intellectus", cât şi ca „significare speciem" (care pare mai apropiat de o noţiune necauzală a semnificaţiei), dar această distincţie pare să se lămurească numai odată cu Abelard: un cuvânt *significat* cauzal ceva pentru minte, în timp ce acelaşi cuvânt

este corelat cu ajutorul desemnării şi / sau denotării cu un semnificat, adică, cu o *sententia* sau cu o definiţie.
Pentru a sintetiza discuţia expusă până aici, putem spune că ceea ce Abelard teoretiza nu era un triunghi semiotic, ci un soi de trident potrivit căruia o *vox* (i) *significat intellectus,* ((ii) *designat vel denotat sentetiam vel definitionem,* şi (iii) *nominat vel appellat res.*
INTELLECTUS
significat
VOX
DEF1NITIO SENTENTIA
designat' denotat
appellat, nominat -

Toma D'Aquino

Exact această orientare e urmată de Toma din Aquino, care rămâne întru totul fidel poziţiilor lui Aristotel. în comentariul la *De interpretatione,* după ce a distins *prima operatio intellectus* (percepţie sau *simplex apprehensio)* de cea de a doua („scilicet de enunciatione affirmativa et negativa"), el defineşte *interpretatio* ca „vox significativa quae per se aliud significat, sive complexa sive incomplexa" *(Proemium 3).* Insă imediat după aceea îşi corectează perspectiva, spunând că substantivele şi verbele sunt „principii" ale interpretării, spunând că numeşte interpretare exclusiv *oratio,* adică toată propoziţia „in qua verum et falsum inveniuntur".
în acest sens, el foloseşte deci *significare* pentru substantive şi verbe (I, ii, 14), şi pentru acele unităţi care semnifică natural, ca de exemplu vaietele infirmilor şi sunetele emise de animale:,,Non enim potest esse quod significent immediate ipsas res, ut ex ipso modo significandi apparet: significat enim hoc nome *homo* naturam humanam in abstractione a singolaribus. Unde non potest esse quod significet immediate hominem singularem... Ideo necesse fuit Aristoteli dicere quod voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res" (I, ii, 15).

în continuare afirmă că numele semnifică definiţia sa (I, ii, 20). E adevărat că Toma, chiar şi atunci când vorbeşte de compunere şi de diviziune, adică de afirmare şi de negare, zice că prima *significat... coniunctionem* şi cea de a doua *significat... rerum separationem* (I, iii, 26), dar e evident că şi în acest caz (în care limbajul face referire la ceea ce este cazul (se dă) sau nu e cazul), ceea ce e semnificat este o operaţie a intelectului. Numai intelectul, ale cărui operaţii sunt semnificate, e cel care poate fi definit ca adevărat sau fals faţă de starea de lucruri efectivă: „intellectus dicitur verum secundum quod conformatur rei" (I, iii, 28). O expresie nu poate fi nici adevărată, nici falsă, e numai semnul care *significat* o operaţie adevărată sau falsă a intelectului: „unde haec vox, *homo est asinus,* est vere vox et vere signum; sed quia est signum falşi, ideo dicitur falsa (I, iii, 31)... Nomina significant aliquid, scilicet quosdam conceptus simplices, licet rerum compositarum" (I, iii, 34).
Semnificarea este aşa de departe de referinţă, când într-o propoziţie se foloseşte un verb (de exemplu în *omul acesta e alb),* acest verb nu înseamnă o stare de lucruri: cel mult e semnul (în sensul de simptom) că ceva este predicatul a altceva şi, în sfârşit, că într-un fel este indicată o stare de lucruri (I,v,60): „(Aristoteles) dixerat quod verbum non significat si est res vel non est... quia nullum verbum est significativum esse rei vel non esse" (I, v, 69). Verbul *est* semnifică *compositio.* „Oratio vero significat intellectum compositum" (I, vi, 75).
Termenul *denotare,* considerat în toate formele sale, în lexicul tomist revine în schimb de 105 ori (la care se adaugă două cazuri de *denotatio),* dar se pare că Toma nu 1-a folosit niciodată în sens extensional forte, adică nu a utilizat niciodată acest termen pentru a spune că o propoziţie dată denotă o stare de lucruri, sau că un termen denotă un lucru.
Prepoziţia *per* „denotat causam instrumentalem" (IV *Sent.* 1.1.4.). *„JLocutus est* denotat eumdem esse actorem veteris et novi testamenti" *(Super I ad Hebraeos* 1.1.; unde nu consider că *denotat* trebuie să fie înţeles în sensul de „ţine locul extensional pentru", ci mai degrabă în sensul de „arată" „sugerează", „ne însemnează că"). Altundeva Toma afirmă că „praedicatio per causam potest... exponi per propositionem denotantem habitudinem causae" (I, *Sent.* 30.1.1.). Sau „Dicitur Christus sine additione, ad denotandum quod oleo invisibili unctus est" *{Super Ev. Matthaei* 1.4.).

406
407
în toate aceste cazuri şi în cele asemănătoare termenul *denotatio* este folosit în sensul cel mai slab. Uneori este folosit întrucât „înseamnă metaforic sau simbolic că...". A se vedea de exemplu comentariul *In Job* 10, unde se afirmă că leul înseamnă Iov („in denotatione Job rugitus leonis"). Unicul pasaj ambiguu pe care l-am întâlnit e acela din a IlI-a *Sent.* 7.3.2. în care se spune „Similiter est falsa: *Filius Dei est praedestinatus,* cum non ponatur aliquid respectu cujus possit antecessio denotari". Dar în lumina acestor afirmaţii se poate susţine că ceea ce discută Toma în acest caz este operaţia mentală care duce la înţelegerea unei secvenţe temporale.

Naşterea ideii de supoziţie

Apare deci evident că autori ca Boetiu, Abelard sau Toma din Aquino, legaţi mai mult de problema semnificaţiei decât aceea a numirii, erau mai ales interesaţi de aspectele psihologice şi ontologice ale limbajului. Astăzi însă am spune că semantica lor era orientată către o abordare cognitivă. Este însă interesant de subliniat că unii învăţaţi contemporani, interesaţi de redescoperirea primelor elaborări medievale ale unei semantici moderne veri-funcţionale, consideră întreaga chestiune a semnificării o problemă foarte ambarasantă, care alterează puritatea abordării extensionale, aşa cum a fost aparent stabilită odată pentru totdeauna de către teoria supoziţiei.[4]

în formularea ei cea mai matură, supoziţia este rolul pe care un termen, odată integrat într-o propoziţie, îl capătă ca mod de a se referi la contextul extralingvistic. Dar parcursul care separă primele noţiuni vagi de *suppositum* de teoriile mai elaborate, cum e aceea a lui Ockham, e lung şi sinuos, şi istoricul lui e povestit în De Rijk 1967 şi 1982.

Ar fi interesant să urmărim pas cu pas apariţia unei idei diferite a relaţiei dintre un termen şi lucrul la care se referă, în care noţiunea de semnificaţie (ca relaţia dintre cuvinte şi concepte, sau specii, sau universalii, sau definiţii) devine din ce în ce mai puţin importantă. A se vedea, de exemplu, în De Rijk (1982: 161 şi urm.) cum discipolii lui Priscian vorbeau despre nume ca semnificând o substanţă împreună cu o calitate, unde cea de a doua reprezenta fără îndoială natura universală a lucrului, iar prima, lucrul individual: „găsim astfel, începând încă din secolul al XH-lea *supponere* ca

408

echivalent al lui *significare substantiam,* adică a semnifica lucrul individual" (ib.: 164). Este adevărat însă şi faptul că autori ca Gulielm de Conches insistă că numele nu semnifică nici substanţa şi calitatea, nici existenţa efectivă, ci numai natura universală (ib.: 168), şi că în tot secolul al XH-lea încă va mai fi păstrată distincţia dintre semnificare (de concepte şi specii) şi numire (denotare de lucruri individuale concrete - a se vedea de exemplu *Ars Meliduna).*

în acelaşi timp, este totuşi evident cum în domeniul logicii şi al gramaticii abordarea cognitivă este depăşită de cea extensională, şi cum „în faze ulterioare s-a aşezat în centrul interesului general semnificatul efectiv al unui termen, şi deci referinţa şi denotaţia au devenit cu mult mai importante decât noţiunea prea abstractă de semnificaţie. Ceea ce înseamnă în primul rând un termen este obiectul concret la care poate fi corect aplicat" (De Rijk 1982: 167).

Cu toate acestea, această nouă perspectivă nu este frecvent exprimată cu ajutorul unor termeni ca *denotatio,* care continuă să indice un domeniu de sens mai degrabă nedeterminat.[5] Pietro His-pano utilizează de exemplu *denotari* cel puţin într-un pasaj *(Tractatus,* VII, 68), unde afirmă că în expresia „sedentem possibile est ambulare" ceea ce e denotat nu e concomitenta dintre a şedea şi a merge, ci aceea dintre a fi aşezat şi a avea posibilitatea *(potentia)* de a merge. încă o dată e greu de stabilit dacă a denota are o funcţie intensională sau

extensională. în plus Pietro consideră *significare* într-un sens foarte larg, din moment ce *{Tractatus,* VI, 2) „significatio termini, prout hic sumitur, est rei per vocem secundum placitum representatio", şi nu e cu putinţă de determinat dacă această *res* trebuie considerată ca un individual sau ca un universal (De Rijk 1982: 169).

Pe de altă parte Pietro introduce o adevărată teorie extensională elaborând o noţiune de *suppositio* ca distinctă de semnificaţie (a se vedea şi Ponzio, 1983, 134-135, cu o referire interesantă la Peirce, CP 5.320): „Suppositio vero est acceptio termini substantivi pro aliquo. Differunt autem suppositio et significatio, quia significatio est per impositionem vocis ad rem significandam, suppositio vero est acceptio ipsius termini iam significantis rem pro aliquo.,. Quare significatio prior est suppositione" *{Tractatus,* VI, 3).

în teoria lui Pietro se află totuşi o deosebire între a sta (a ţine locul) extensional pentru o clasă, şi a fi extensional pentru un individ. în primul caz ne aflăm în faţa unei supoziţii naturale, în cel de al doilea în faţa unei supoziţii accidentale (ib. 4). Urmărind chiar această perspectivă, Pietro distinge între *suppositio* şi *appellatio:*

409

„differt autem appellatio a suppositione et a significatione, quia appellatio est tantum de re existente, sed significatio et suppositio tam de re existente quam non existente" (ib. X, 1).

De Rijk afirmă (1982: 169) că „supoziţia naturală a lui Pietro este exact contrariul denotativ al semnificaţiei". Sigur că se poate susţine că *homo* înseamnă o natură universală determinată, şi *supponit* toţi (posibilii) oameni existenţi sau clasa oamenilor. Pietro însă nu spune că *homo* înseamnă toţi oamenii existenţi sau că îi denotă, cu toate că întreaga chestiune nu se schimbă substanţial.

Nu putem, prin urmare, să constatăm decât cum, până la acest stadiu al reflecţiei, peisajul terminologic pe care-1 avem în faţă se dovedeşte mai degrabă confuz, ţinând seama că fiecare dintre tehnicismele pe care le-am tratat până acum acoperă cel puţin două domenii diferite (cu excepţia lui *denotaţie* şi *desemnare* care se dovedesc şi mai indeterminate), aşa cum arată schema următoare:

semnificat
clasă

t

significatio

it

individ
suppositio naturali.*
suppositio **accidentalii!**
appcllatio
nominatio

denotatio **et** Uesignatio

întreaga chestiune se transformă şi din punct de vedere terminologic cu Wilhelm din Sherwood care „spre deosebire de Pietro şi de majoritatea logicienilor din secolul al XlII-lea... identifică caracterul semnificativ al unui termen cu faptul că el se referă exclusiv la lucrurile efectiv existente" (De Rijk 1982: 170-171).

Aceasta va fi poziţia lui Roger Bacon, pentru care semnificaţia devine denotativă în sensul extensional modern al termenului -chiar dacă el nu foloseşte niciodată un termen ca *denotatio.*

Bacon

In *De signis* (ed. Fredborg et al. 1978, de acum înainte DS, şi fundamental confirmată de alte opere ale aceluiaşi autor, cum ar fi *Compendium studii teologiae)* Bacon stabileşte o clasificare a

410
semnelor destul de complexă, care prezintă diferite elemente de interes semiotic. Această clasificare a fost deja discutată în Eco şi alţii (1989), unde s-a demonstrat că Bacon utilizează *significare, significatio* şi *significatum* într-un sens radical diferit de cel tradiţional.
în DS II, 2 el afirmă că „signum autem est illud quod oblatum sensui vel intellectui aliquid designat ipsi intellectui". O definiţie de acest tip ar putea părea asemănătoare cu aceea a lui Augustin - cu condiţia să se ia acel *designat* baconian în locul *lui faciens in cogitationem venire* augustinian. Folosind această expresie, Bacon e foarte departe de utilizarea modernă, dar e coerent cu tradiţia care-1 precede, şi în care, aşa cum am constatat, *designare* înseamnă ceva care are de a face cu semnificatul şi nu cu referinţa. Se poate însă observa că pentru Augustin semnul produce ceva *în* minte, în timp ce pentru Bacon un semn arată ceva *minţii.**> (probabil în afara minţii).
Şi într-adevăr aşa şi este: pentru Bacon semnele nu se referă la referentul lor prin medierea unei specii mentale, ci sunt direct indicate, sau sunt puse, pentru a se referi nemijlocit la un obiect. Nu este nici o deosebire dacă acest obiect este un individ (un lucru concret) sau o specie, un sentiment sau o pasiune a sufletului. Ceea ce contează e că între un semn şi obiectul pe care trebuie să-1 numească, *nu există nici o mediere mentală.* Cu alte cuvinte, vom vedea că Bacon foloseşte *significare* în sens exclusiv extensional.
Trebuie însă amintit că Bacon distinge semnele naturale (simp-tome fizice şi iconi) de semnele *ordinată ab anima et ex intentione animae,* cu alte cuvinte semnele emise de o fiinţă omenească cu vreun scop oarecare. între *signa ordinată ab anima* sunt cuvintele şi celelalte semne vizuale de tip convenţional, ca *circulus vini* pe care tavernele le foloseau ca emblemă, şi până şi mărfurile expuse în vitrine, deoarece ele vor să spună că alţi membri ai clasei de care aparţin sunt de vânzare înlăuntrul magazinului. în toate aceste cazuri Bacon vorbeşte de *impositio,* adică de un act convenţional prin care o anumită entitate e pusă ca să numească altceva. Este clar că pentru Bacon convenţia nu coincide cu arbitraritatea: mărfurile expuse într-o vitrină sunt alese convenţional, dar nu arbitrar (acţionează ca un fel de metonimie, membrul pentru clasă). *Circulus vini* este şi el desemnat ca semn în mod convenţional dar nu arbitrar, din moment ce de-adevărat indică cercurile care ţin asamblate butiile, şi acţionează astfel ca sinecdoca şi ca metonimia
411
în acelaşi timp, reprezentând o parte din butia care conţine vinul gata să fie vândut.
Dar în DS ce mai mare parte a exemplelor sunt luate din limbajul oral, şi de aceea, dacă se vrea a urmări traiectul gândirii lui Bacon, e mai bine să nu ne desprindem de cel care e probabil exemplul principal al unui sistem de semne convenţionale şi arbitrare.
Bacon nu este însă aşa de nevinovat încât să afirme că cuvintele semnifică exclusiv lucrurile individuale şi concrete. El afirmă că ele numesc obiectele dar aceste obiecte pot să aibă şi un spaţiu mintal. Semnele pot într-adevăr să numească şi nişte ne-entităţi, „non entia sicut infinitum, vaccuum et chimaera, ipsum nichil sive pure non ens" (DS II, 2, 19; dar a se vedea şi II, 3, 27 şi V, 162). Aceasta vrea să spună că, chiar şi atunci când cuvintele semnifică speciile, aceasta se întâmplă pentru că ele indică extensional o clasă de obiecte mentale. Relaţia este tot extensională, şi corectitudinea referinţei e garantată numai de prezenţa efectivă a obiectului semnificat. Un cuvânt semnifică cu adevărat dacă şi numai dacă obiectul pe care îl semnifică se dă.
E adevărat că Bacon spune (DS I, 1) „non enim sequitur: 'signum in actu est, ergo res significata est', quia non entia possunt significari per voces sicut et entia", dar această poziţie nu poate fi raportată la aceea în care Abelard susţine că şi o expresie ca *nulla roşa est* înseamnă ceva.
în cazul lui Abelard, *roşa* semnifica întrucât numele semnifica conceptul lucrului, chiar dacă lucrul nu exista sau încetase de a mai exista. Poziţia lui Bacon e diferită: pentru acest autor, atunci când se spune *este un trandafir*

(când un trandafir există), semnificatul cuvântului este dat de trandafirul efectiv, concret. Dacă ^e face aceeaşi afirmaţie când nu există nici un trandafir, atunci cuvântul *trandafir* nu se referă la trandafirul efectiv ,ci la imaginea trandafirului presupus pe care enunţătorui îl are în minte. Există acolo doi referenţi diferiţi, şi într-adevăr acelaşi sunet *roşa* e o ocurenţă a două tipuri lexicale diferite.
Această trecere este atât de importantă încât se cere reparcursă cu atenţie. Bacon afirmă că „vox significativa ad placitum potest imponi... omnibus rebus extra animam et in anima", şi admite că se pot numi prin convenţie atât entităţi mentale, cât şi non-fiinţări, dar insistă asupra faptului că nu se poate semnifica prin aceeaşi *vox* atât obiectul singur cât şi speţa. Dacă prin a denumi o speţă (sau orice altă afecţiune intelectuală) se înţelege a folosi acelaşi cuvânt deja
412
utilizat pentru a numi lucrul corespunzător, trebuie să se dea naştere unei a doua *impuneri:* „sed sic duplex impositio et duplex significatio, et aequivocatio, et haec omnia fieri possunt, quia voces sunt ad placitum nostrum imponendas" (DS, V, 162).
Bacon înţelege astfel să lămurească că atunci când se zice *homo currit* nu se foloseşte cuvântul *homo* în acelaşi sens al expresiei *homo est animal.* în primul caz referentul este un individ, în al doilea e o specie. Există deci două modalităţi ambigui de a întrebuinţa aceeaşi expresie. Când un muşteriu vede cercul într-o tavernă care-şi face reclamă la vin, dacă există vin, cercul atunci înseamnă vinul efectiv. Dacă nu există vin, şi muşteriul este păcălit de un semn care se referă la ceva la care nu este cazul, atunci referentul semnului este ideea sau imaginea vinului care a luat (în chip eronat) formă în mintea muşteriului.
Pentru cei care ştiu că nu există vin, cercul şi-a pierdut semnifi-cativitatea lui, în acelaşi sens în care, atunci când folosim aceleaşi cuvinte pentru a ne referi la lucruri trecute sau viitoare, nu le folosim în acelaşi sens ca atunci când indicăm nişte lucruri efective şi prezente. Când vorbim de Socrate, referindu-ne prin urmare la cineva care e mort, şi ne exprimăm opiniile noastre asupra lui, în realitate utilizăm expresia *Socrate* în sens nou. Cuvântul „recipit aliam significationem per transumptionem", şi e folosit în mod ambiguu faţă de sensul pe care-1 avea atunci când Socrate era viu (DS IV, 2 147). „Corrupta re cui facta est impositio, non remanebit vox significativa" (DS IV, R, 147). Termenul lingvistic rămâne, dar (cum spune Bacon la începutul lui DS I, 1) rămâne numai ca substanţă privată de *ratio* sau de acea corelare semantică ce face, dintr-o ocurenţă materială, un cuvânt. în acelaşi fel, atunci când moare un fiu, ceea ce rămâne din tată este *substantia,* dar nu şi *relatio paternitatis* (DS, I, 1, 38).
Când vorbim de lucruri individuale „certum est inquirenti quod facta impositione soli rei extra animam, impossibile est (quod) vox significet speciem rei tamquam signum datum ab anima et significativum ad placitum, quia vox significativa ad placitum non significat nisi per impositionem et institutione", în timp ce relaţia dintre specia mentală şi lucru (aşa cum ştia şi tradiţia aritotelică) e psihologică şi nu direct semiotică. Bacon nu neagă că speciile pot fi semne ale lucrurilor, dar sunt în mod iconic: sunt semne naturale, şi nu semne *ordinată ab anima.* în acest fel „concessum est vbcem soli rei imponi et non speciei" (DS V, 163). Cum am mai evidenţiat, atunci când ne decidem să folosim acelaşi termen pentru a numi
413
speciile, ne găsim în faţa unei a doua *impositio.* Bacon, dislocă, prin urmare, în mod definitiv triunghiul semiotic formulat pornind de la Platon, potrivit căruia relaţia dintre cuvinte şi referenţi e mediată de idee, de concept sau de definiţie. în acest sens latura stângă a triunghiului (adică relaţia dintre cuvinte şi semnificaţii) se reduce la un fenomen exclusiv simptomatic.
CONCEPT
simptom

similitudo
SEGNO
significat
RES

în altă parte (cf. Eco şi alţii 1989) am discutat deja despre felul cum Bacon nu se încredea în traducerea lui Boetiu la *De interpretatione* 16a, unde atât *symbolon,* ct şi *semeion* erau traduse cu *nota.* Bacon consultă textul original şi înţelege că cuvintele sunt înainte de toate în relaţie exclusiv simptomatică cu pasiunile sufletului. în acest fel el interpretează (DS V, 166), pasajul din Aristotel potrivit opticii sale proprii: cuvintele sunt substanţialmente în relaţie simptomatică cu speciile, şi cel mult pot semnifica speciile însele numai în mod locţiitor *{secunda impositio)* în timp ce unica relaţie adevărată de semnificare e acea dintre lucruri şi referenţi. El lasă de o parte faptul că pentru Aristotel cuvintele erau, ca să zicem aşa, simptome ale speciilor faţă de secvenţă temporală, dar că în orice caz semnificau speciile, în aşa măsură încât putem înţelege lucrurile numite exclusiv prin medierea speciilor deja cunoscute.

Pentru Aristotel, şi în general pentru tradiţia medievală care 1-a precedat pe Bacon, extensia era o funcţie a intensiei, şi pentru verifica dacă ceva se dă trebuia întâi de toate să se înţeleagă semnificatul frazei enunţate. Pentru Bacon, în schimb, numai semnificaţia frazei enunţate este faptul despre care referentul se dă (este cazul).

Ceea ce-1 interesează mai mult pe Bacon este aspecti extensional al întregii chestiuni, şi acesta e motivul pentru care îr

414

tratatul său relaţia dintre cuvinte şi ceea ce se dă capătă o situare centrală, în timp ce relaţia dintre cuvinte şi semnificatul lor devine cel mult o subspecie a relaţiei referenţiale. Se poate astfel înţelege de ce în cadrul terminologiei sale *significatio* este supusă unei transformări radicale a sensului pe care şi-1 menţinuse până atunci, înainte de Bacon *nominantur singularia sed universalia significantur,* iar prin el şi după el *significantur singularia,* sau cel puţin *significantur res* (deşi un *res* poate să fie şi o clasă, un sentiment, o specie).

Duns Scott şi Modiştii

Duns Scott şi Modiştii reprezintă, în schimb, un soi de aripă hotărât ambiguă între poziţia extensională şi cea intensională, care probabil ar necesita cercetări ulterioare.

La Modişti întâlnim o dialectică chinuită între *modi significandi* şi *modi essendi.* Lambertini (în Eco et al. 1989) a demonstrat că acest lucru este mai curând ambiguu nu numai în textele originale, dar şi în cadrul interpretărilor contemporane.

Chiar în operele lui Duns Scott se întâlnesc afirmaţii contradictorii. Ca susţinere a perspectivei extensionale a se vedea: „verbum autem exterius est signum rei et non intellectionis" *{Ordinatio* 11, 27, 1). Iar ca susţinere a celei intensionale a se vedea, în schimb: „significare est alicuius intellectum constituere" *(Quaestiones in Perihermeneias* II, 541a). Dar sunt pasaje care par să susţină şi o interpretare de compromis, cum este următoarea: „facta transmutatione in re, secundum quod existit non fit transmutatione in significatione vocis, cuius causa ponitur, quia res non significatur ut existit sed ut intelligitur per ipsam speciem intelligibilem. Concedendum quod destructo signato destruitur signum, sed licet res destruitur ut existit non tamen res ut intelligatur nec ut est signata destruitur" *{Quest in periherm,* III 545 şi urm.).

Există astfel autori care îl situează pe Scott printre extensionalişti (vezi Nuchelmans 1973: 196, pentru care, după Duns Scott sunetul semnifică-un lucru şi nu un concept - cu referire la comentariul asupra Sentenţelor, *Opus Oxoniense,* I, 27, 3, 19); alţii, ca Heidegger (1916, în prima parte, cea mai de încredere, a textului, dedicată adevăratului Scott, şi nu lui Thomas din Erfurt),

415

pentru care Scott e foarte aproape de o perspectivă fenomenologică a semnificatului ca obiect mintal.[7]

Ockham

S-a discutat mult despre faptul că teoria extensionalistă a lui Ockham este sau nu este cu adevărat aşa de explicită şi de directă cum ar părea la prima vedere. Dacă într-adevăr considerăm cele patru accepţii ale lui *significare* propuse de Ockham *{Summa* I, 33), numai prima prezintă un caracter net extensional. Numai în această primă accepţie termenii îşi pierd de fapt capacitatea lor de a semnifica atunci când obiectul căruia-i ţin

locul nu există. Cu toate acestea, nu putem fi cu totul siguri că Ockham a folosit *significare* şi *denotah* (mereu în formă pasivă) exclusiv în sens extensional (a se vedea pentru *significare* Boehner 1958, pentru *denotaţi* Marmo 1984), dar fără îndoială în multe pasaje el a folosit cei doi termeni cu această accepţie.
Ceea ce se întâmplă cu Ockham - şi se întâmplase şi cu Bacon - este răsturnarea definitivă a triunghiului semiotic. Cuvintele nu sunt întâi de toate legate de concepte şi apoi, datorită medierii intelectuale, de lucruri: în acelaşi fel, şi conceptele se referă direct la lucruri.
Ajunşi în acest stadiu, triunghiul semiotic ia astfel forma următoare: există în el o relaţie directă între cncepte şi lucruri, din moment ce conceptele sunt semen naturale care însemnează lucrurile, şi este în el o relaţie directă între cuvinte şi acele lucruri cărora le impun un nume, pe când relaţia dintre cuvinte şi concepte e cu totul neglijată (cf. Tabarroni în Eco et al. 1989; şi Boehner 1958: 221).

CONCEPT
(subordonare)
significat
TERMEN
significat, supponit pro

416

RES

Ockham cunoaşte afirmaţia lui Boetiu potrivit căreia cuvintele înseamnă *conceptele,* dar susţine că aceasta trebuie înţeleasă în sensul că „voces sunt signa secundario significantia illa quae per passiones animae primario importantur", unde e clar că *illa* sunt lucrurile, nu conceptele. Cuvintele semnifică aceleaşi lucruri semnificate de concepte, dar nu semnifică conceptele *{Summa logicae* I, 1). Există apoi un text mai curând deconcertant în care Ockham spune că specia poate fi numai un semn ce ne permite să amintim ceva pe care l-am cunoscut deja ca entitate individuală *{Quaest. in II Sent. Reportatio,* 12-13; a se vedea şi Tabarroni în Eco et al. 1989): „Item repraesentantum debet esse prius cognitum; aliter repraesentans nunquam duceret in cognitionem repraesentanti tanquam in simile .Exemplum: statua Herculis nunquam duceret me in cognitionem Herculis nisi prius vidissem Herculem; nec aliter possem scire utrum statua sit sibi similis aut non. Sed secundum ponentes speciem, species est aliquid praevium omni actui intelligendi objectum, igitur non potest poni propter repraesentationem objecti".
Acest text îşi ia ca chestiune asupra căreia există acord general faptul că nu suntem în măsură, pornind de la un icon, să ne imaginăm ceva care până în momentul acela nu ne era cunoscut. Aceasta ar părea să contrazică experienţa noastră, din moment ce persoanele folosesc picturi sau desene pentru a-şi întruchipa caracteristicile de persoane, de animale, sau de lucruri cunoscute anterior. Această poziţie ar putea fi interpretată în termeni de istorie culturală ca exemplu de relativism estetic: cu toate că a trăit în secolul al XlV-lea, Ockham cunoştea mai presus de toate iconografia romanică sau din goticul timpuriu, în care statuile nu reproduceau indivizii în mod realist, ci reprezentau tipuri universale. în faţa portalului din Moissac sau din Chartres este cu siguranţă posibil să recunoşti Sfântul, Profetul, Fiinţa Omenească, dar desigur nu şi individul X şi Y. Ockham nu intrase niciodată în contact cu realismul sculpturilor latine şi cu portretistica secolelor următoare.
Dar există aici şi o explicaţie epistemologică întru justificarea unei afirmaţii atât de gingaşe. Dacă unicul semn al lucrurilor individuale este conceptul, şi expresia materială (care este un cuvânt sau o imagine) e numai un simptom al imaginii interioare, atunci fără o *notitia intuitiva* preliminară a unui obiect, expresia materială nu poate să semnifice nimic. Cuvintele sau imaginile nici

417

nu creează, nici nu fac să se nască ceva în mintea destinatarului (cum putea să se întâmple în semiotica augustiniană), dacă în mintea aceea nu există deja unicul semn posibil al realităţii experiate, cu alte cuvinte semnul mintal. Fără atare semn, expresia exterioară sfârşeşte prin a fi simptomul unei *gândiri goale.* Subversiunea triunghiului semiotic, care pentru Bacon fusese limanul final al unei dezbateri îndelung coapte, pentru Ockham e un punct de plecare de neocolit. Există demonstraţii convingătoare ale faptului că Ockham a folosit termenul *significare* şi în sens intensional (Boehner 1958 şi

Marmo 1984, cu o luare în discuţie a tuturor acelor cazuri în care propoziţiile îşi menţin oricum semnificaţia independent de faptul că sunt adevărate sau false). Dar în lucrarea de faţă n-am intenţia de a discuta semiotica lui Ockham, cât terminologia lui semiotică. Este evident că el a utilizat *supponere* în sens extensional, din moment ce la el este *suppositio* „quando terminus stat in propositione pro aliquo" *(Summa* I, 62). Este însă tot atât de evident că Ockham, cu mai multe prilejuri, pune pe acelaşi plan *significare* (în prima accepţie a termenului) şi *supponere:* „aliquid significare, vel supponere vel stare pro aliquo" (ib., I, 4). (A se vedea şi Pinborg 1972: 5).
Dar numai în contextul discuţiei despre propoziţii şi supoziţii Ockham foloseşte expresia *denotari.* Să se vadă, de exemplu: terminus supponit pro illo, de quo vel de pronomine demonstrare ipsum, per propositionem denotatur praedicatum praedicari, si suppones sit subjectum" (ib., I, 72). Dacă termenul este subiectul unei propoziţii, atunci lucrul a cărui *suppositio* o păstrează termenul e acela pe care propoziţia îl denotă că predicatul e predicat.
In *homo est albuş* amândoi termenii presupun acelaşi lucru, şi de către întreaga propoziţie *este denotat* că se dă cazul că lucrul însuşi este atât omul, cât şi alb: „denotatur in tali propositione, quod illud, pro quo subiectum supponit, sit illud, pro quo praedicatum supponi" *(Exp. in Porph.* I, 72). Cu ajutorul propoziţiei un *significatum* e o stare de lucruri: „veritas et falsitas sunt quaedam praedicabilia de propositione importantia, quod est ita vel non est ita a parte significati, sicut denotatur per propositionem, quae est signum" *(Expositio in Periherm.,* proem.) în acelaşi fel, *denotari* este întrebuinţat spre a indica acel lucru căruia i se demonstrează existenţa cu ajutorul concluziei unui silogism: „propter quam ita est a parte rei sicut denotatur esse per conclusionem demonstrationis" *(Summa* III, ii, 23; a se vedea şi Moody 1935: 6, 3). „Sicut per istam *Homo est animal* denotatur quod haec vox *homo* est nomen...
418
Similiter istam *album est animal,* denotatur quod illa res, quae est alba, sit animal, ita quod haec sit vera: *Hoc est animal,* demonstrando illa rem, quae est alba et propter hoc pro illa re subjectum supponit... Nam per istam: *Sortes est albuş* denotatur, quod Sortes est illa res, quae habet albedinem, et ideo praedicatum supponit pro ista re, et praedicatum supponunt pro eodem, propositio est vera. Et ideo non denotatur, quod hic habeat angelitatem... sed denotatur, quod hic si vere angelus... Similiter etiam per tales propositiones: *Sortes est homo, Sortes est animal...* denotatur quod Sortes vere est homo et vere est animal... Denotatur quod est aliqua res, pro qua stat vel supponit hoc praedicatum *homo* et hoc praedicatum *animal" (Summa,* II, 2).[8]
Folosirea repetată a formei pasive sugerează că o propoziţie *nu denotează* o stare de lucruri: mai degrabă că *printr-o propoziţie o stare de lucruri este denotată.* De aceea e discutabil dacă *denotaţia* este o relaţie între o propoziţie şi ceea ce se dă, sau între o propoziţie şi ceea ce se înţelege că se dă (vezi Marmo 1984). Cu ajutorul unei propoziţii ceva e denotat, chiar dacă acest ceva nu presupune nimic *(Summa* I, 72).
în orice fel, considerând că (i) supoziţia este o categorie exten-sională şi că cuvântul *denotare* apare atât de des asociat cu menţionarea supoziţiei, şi că (ii) probabil propoziţia nu denotă cu necesitate valoarea sa de adevăr, ci cel puţin denotă cuiva că ceva este (se dă) sau nu este cazul,[9] suntem înclinaţi să presupunem că exemplul din Ockham i-a încurajat pe unii să folosească termenul *denotatio* în contexte extensionale.
Datorită deplasării radicale suferite de *significare* între Bacon şi Ockham, în acest moment termenul *denotare* e gata să fie privit extensional. E curios să relevăm că, dacă-i luăm în considerare pe Bacon şi Ockham, o astfel de revoluţie terminologică a avut loc în primul rând cu termenul *significatio* (antrenându-1 şi pe *denotatio* aproape exclusiv din reflex). Dar încă din timpurile lui Boetius termenul *significatio* era atât de legat de semnificat, încât, ca să spunem aşa, a reuşit să se apere cu mai mult curaj de atacurile date de perspectiva extensionalistă, până-ntr-atât încât în secolele următoare se va întâlni *significatio* din nou folosit în sens intensional (a se vedea de exemplu Locke). Semantica veri-condiţională a avut însă mai mult succes în a-şi apropria termenul cu *status-u|* semantic cel mai ambiguu, şi anume *denotatio.*
Tradiţia cognitivistă, dimpotrivă, nu a urmat această direcţie ,şi a utilizat termenul *denotare* în relaţie cu semnificatul.[10] în ciuda
419
acestui fapt, după Mill găsim *denotare* tot mai des folosit pentru a indica extensia.

Hobbes şi Mill

Există vreun motiv pentru a crede că Mill a împrumutat de la Ockham ideea de a folosi *denotatio* ca termen tehnic? Există efectiv diferite motive pentru a crede că Mill a elaborat *System of Logic* făcând referinţă la tradiţia ockhamistă:

(i) Cu toate că a acordat o atenţie destul de mare aspectelor intensionale ale limbajului, Mill a dezvoltat o teorie a denotării termenilor dând naştere unei afirmări asemănătoare cu aceea exprimată de teoria supoziţiei a lui Ockham. A se vedea de exemplu: „despre un nume se poate spune numai că este pus pentru a [ţine locul], sau că este un anume al, lucrurilor cărora le poate fi predicat" (1843 II, V).

(ii) Mill împrumută de la scolastici (cum spune el însuşi în II, v) termenul *conotaţie* şi, pentru a distinge între termeni conotativi şi neconotativi, afirmă că cei din urmă se definesc termeni „absoluţi". Gargani (1971: 95) reduce această terminologie la distincţia ockhamistă între termeni conotativi şi termeni absoluţi.

(iii) Mill foloseşte *significare* urmând tradiţia ockhamistă, cel puţin în ce priveşte primul sens ce-i fusese atribuit de filosof. „Un termen neconotativ e un termen care semnifică numai un subiect sau numai un atribut (nume predicativ)" (II, v). Din moment ce funcţia denotativă (în perspectiva lui Mill) este în primul rând exercitată de termenii non-conotativi, rezultă evident că Mill face să echivaleze *significare* cu *denotare.* A se vedea şi: „numele semnifică subiectele direct, atributele indirect; el denotă subiectele şi implică, sau comportă, sau, cum vom vedea mai încolo, conotează atributele. Singurele nume de obiecte care nu conotează nimic sunt numele proprii; şi acestea, riguros vorbind, nu au nici o semnificaţie" (ib.).

(iv) E probabil că Mill acceptă *denotare* ca termen mai tehnic şi mai puţin păgubitor decât *significare,* din cauza opoziţiei lui etimologice cu *connotare.*

Cu toate acestea, am susţinut că Ockham cel mult a influenţat, dar nu a încurajat deloc folosirea extensională a lui *denotare.* In

420

istoria evoluţiei naturale a acestui termen, unde se poate prin urmare merge şi căuta veriga lipsă?

Probabil că va trebui să ne adresăm lui *De corpore* I de Hobbes, mai bine cunoscut sub numele de *Computatio sive logica.* Este în general recunoscut faptul că Hobbes a suferit influenţa determinantă a lui Ockham, la fel ca Mill pe aceea a lui Hobbes. Mill îşi deschide într-adevăr discuţia lui despre numele proprii cu o examinare apropiată de opiniile lui Hobbes. Insă Hobbes îl urmează efectiv pe Ockham în ce priveşte teoriile universaliilor şi ale propoziţiilor, dar în acelaşi timp dezvoltă o teorie diferită a semnificării. Pentru Hobbes există într-adevăr în privinţa aceasta o deosebire netă între a semnifica (adică a exprima opiniile vorbitorului în cursul unui act de comunicare), şi a numi (în sensul clasic de *appellare* sau *supponere* -a se vedea Hungerland şi Vick 1981).

Mill înţelege că pentru Hobbes numele sunt înainte de toate nume ale ideilor pe care le avem în privinţa lucrurilor, dar în acelaşi timp găseşte la Hobbes dovada faptului că „numele trebuie să fie totdeauna pronunţate... ca nume ale lucrurilor în ele însele (1843: II, i) şi că „toate numele sunt nume a ceva, real sau imaginar... Un nume general este obişnuit definit ca un nume care poate fi afirmat în chip veritier, în acelaşi sens, despre fiecare dintr-un număr nedefinit de lucruri" (ib., II, iii).

In aceste fragmente Mill e apropiat de Hobbes, cu deosebirea marginală că el numeşte generale acele nume pe care Hobbes le numeşte universale. Dar Mill foloseşte *significare* - aşa cum am constatat - nu în sensul lui Hobbes, ci în acela al lui Ockham şi, în locul noţiunii de *a semnifica* utilizată de Hobbes, preferă să întrebuinţeze a *conota.* Fiind intens interesat de conotaţie ,şi fără saşi dea seama că ideea sa de conotaţie nu este aşa de depărtată de semnificaţia lui Hobbes, Mill consideră că Hobbes preferă nominaţia (denotaţia lui Mill) faţă de semnificaţie (conotaţia lui Mill). El afirmă că Hobbes, ca nominaliştii în general, „dădea puţină atenţie sau nici una conotaţiei cuvintelor, şi le căuta semnificatul exclusiv în ceea ce ele denotă" (ib. : v).

Această lectură hotărât curioasă a lui Hobbes, de parcă ar fi vorba de Bertrand Russel, se datorează faptului că Mill îl interpretează pe Hobbes ca şi cum ar fi un adept fidel al lui Ockham. Dar dacă Mill îl consideră pe Hobbes un ockhamist, din care motiv îi atribuie ideea că numele denotă? Mill susţine că Hobbes foloseşte *nominare* în loc de *denotare* (ib., v), dar trebuia

421

să-şi fi dat seama că Hobbes (în *De Corpore* I) utiliza *denotare* în cel puţin patru cazuri - cinci în traducerea engleză pe care Mill probabil a citit-o, din moment ce citează opera lui Hobbes ca *Computation or logic.*
în ceea ce priveşte deosebirea dintre nume abstracte şi nume concrete, Hobbes spune că „abstractum est quod in re supposita existentem nominis concreţi causam denotat, ut *esse corpus, esse mobile* ... et similia... Nomina autem abstracta causam nominis concreţi denotant, non ipsam rem" *(De Corpore* I, iii, 3). Trebuie subliniat că pentru Hobbes numele abstracte denotă efectiv o cauză, dar această cauză nu e o entitate: este criteriul care susţine utilizarea unei expresii (a se vedea Gargani 1971: 86; Hungerlan şi Vick 1881: 21). Mill reformulează astfel textul lui Hobbes: un nume concret e un nume care stă pentru ceva; un nume abstract e un nume care stă pentru un atribut al unui lucru (1843:, IIv) - unde *a sta pentru* este acel *stare pro aliquo* al lui Ockham. El adaugă de altfel că folosirea de către el a cuvintelor cum ar fi *concret* şi *abstract* trebuie înţeleasă în sensul pe care i l-au atribuit Scolasticii.
Probabil că Mill extrapolează din pasajul lui Hobbes că dacă numele abstracte nu denotă un lucru, acesta este în schimb cu siguranţă cazul numelor concrete. Pentru Hobbes întrr-adevăr „concretum est quod rei alicujus quae existere supponitur nomen est, ideoque quandoque subjectum, graece *ypokeimenon* appellatur", iar cu două rânduri mai sus scrie că în propoziţia *corpus est mobile* „quandoque rem ipsam cogitamus utroque nomine designatam" *(De Corpore,* I, iii, 3). *Designare* apare astfel într-un context în care pe de o parte e unit cu conceptul de supoziţie, iar pe de alta cu cel de denotare.
Din moment ce numele concrete pot fi proprii atât lucrurilor individuale, cât şi mulţimilor de indivizi, se poate spune că, dacă există un concept de denotare dezvoltat de Hobbes, el este încă la jumătatea drumului între *suppositio naturalis* şi *suppositio accidentalis* ale lui Pietro Hispano. Din acest motiv s-a subliniat (Hungerland şi Vick 1981: 51 şi urm.) că în mod sigur *a denota* nu avea pentru Hobbes acelaşi sens pe care 1-a dobândit astăzi în filosofia contemporană a limbajului, deoarece nu se aplica numai numelor proprii logice, ci şi numelor claselor şi până şi entităţilor inexistente. Insă Mill acceptă tocmai o atare perspectivă, şi din acest motiv se poate să-1 fi înţeles pe *denotare* al lui Hobbes în mod extensional.
422
în *De Corpore* (I, ii, 7) Hobbes afirmă că „homo quemlibet e multis hominibus, philosophus quemlibet e multis philosophis denotat propter omnium similitudinem". Denotaţia priveşte astfel din nou orice individ care e parte a unei mulţimi de indivizi luaţi aparte, până-ntr-acolo încât *homo* şi *philsophicus* sunt nume concrete ale unei clase. în *De Corpore* I, vi, 112, spune în plus că cuvintele sunt de folos demonstraţiilor făcute cu ajutorul silogismelor, deoarece datorită lor „unumquodque universale singularium rerum conceptus denotat infinitarum". Cuvintele denotă concepte, dar numai pe cele ale lucrurilor individuale. Mill traduce această poziţie în sens lămurit extensional. Un nume general este în mod obişnuit definit ca un nume care poate fi afirmat în mod veritier, în acelaşi sens, despre fiecare dintr-un număr indefinit de lucruri. în *De Corpore* (II, ii, 12) stă scris, în sfârşit, că numele *parabola* poate denota atât o alegorie, cât şi o figură geometrică, şi nu e limpede dacă Hobbes aici înţelege *significat* sau *nominal.*
Ca să încheiem:
(i) Hobbes foloseşte de cel puţin trei ori *denotare* în aşa fel încât să încurajeze o interpretare extensională, şi în contexte ce amintesc utilizarea pe care o dădea Ockham lui *significare* şi *supponere.*
(ii) Cu toate că Hobbes nu întrebuinţează *denotare* ca termen tehnic, îl utilizează totuşi regulat şi în aşa fel încât să împiedice o interpretare a lui ca sinonim al lui *significare,* aşa cum au subliniat, mai mult decât convingător, Hungerland şi Vick (1981, 153).
(iii) E de crezut că Hobbes a urmat această direcţie influenţat de alternativa ambiguă oferită de *denotari,* întâlnită atât la Ockham, cât şi la unii logicieni din tradiţia nominalistică.
(iv) Mill nu dă atenţie teoriei semnificării a lui Hobbes, şi citeşte *Computatio sive logica* ca şi cum ea ar aparţine unei direcţii de gândire inspirate în întregime de Ockham.
(v) E de crezut că Mill, sub influenţa folosirii lui *denotare* proprii lui Hobbes, a hotărât să opună denotarea (în loc de *numire)* conotării.

Acestea sunt, evident, doar nişte ipoteze. A povesti întreaga evoluţie a ceea ce s-a petrecut realmente între Ockham şi Hobbes, şi între Hobbes şi Mill, este ceva care trece de posibilităţile unei cercetări individuale. Speranţa mea este ca acest studiu să încurajeze cercetări ulterioare asupra respectivului argument, de
423
natură să lămurească dacă nu cumva între Ockham şi Mill n-au existat şi alţi purtători ai făcliei lui *denotatio.*
Concluzii
în derularea acestor termeni filosofici, există evident în joc ceva ce păstrează o relevanţă semiotică şi filosofică substanţială. Maloney (1983: 145) a observat că există aici o contradicţie curioasă, sau cel puţin o deviere între epistemologia lui Bacon şi semantica lui. Din punctul de vedere al cunoaşterii, suntem în stare să cunoaştem un lucru prin specia sa, şi nu suntem în stare să numim un lucru dacă nu-1 cunoaştem; de aceea, atunci când emitem *una vox significativa* este pentru că avem ceva în minte. Dar din punct de vedere semiotic se întâmplă contrariul, sau măcar ceva substanţial diferit: aplicăm direct cuvântul lucrului, fără să existe vreo mediere a imaginii mentale, a conceptului sau a speciei.
Acesta este paradoxul oricărei semantici interesate de relaţia dintre un enunţ şi condiţiile lui de adevăr. Sigur că o semantică veri-funcţională nu e interesată să dovedească că enunţul e adevărat, ci să ştie ce s-ar întâmpla dacă ar fi adevărat. Totuşi, începând cu Bacon şi ajungând până la Tarski, în loc să se ia în considerare ce anume vrea să spună „a şti ce s-ar întâmpla dacă enunţul ar fi adevărat" şi să se întrebe cum se petrece faptul de a se şti acest lucru (problemă care pune în joc chestiuni cognitive) se sfârşeşte prin a se îndrepta atenţia către relaţia directă dintre enunţ şi o stare a lumii. Dacă, dimpotrivă, ne-am concentra asupra acestui „a şti", ar trebui să spunem prin ce operaţii mentale, sau datorită căror structuri semantice, suntem în stare să înţelegem ce s-ar întâmpla dacă *p* ar fi adevărat. Ar trebui astfel să se caute diferenţa dintre a şti sau a crede că *p* este (se dă) şi faptul că *p* este. însă dacă se studiază exclusiv relaţia formală dintre propoziţii şi ceea ce se acceptă (prin gustul pentru formalizarea semantică) că este adevărat, chestiunea lui cum şi de ce se „ştie" este dată ca implicită (sau, cum se spune „intuitiv").
Povestea vicisitudinilor denotării (ca şi faptul că *status-ul* rămâne încă ambiguu), este în felul acesta simptomul dialecticii fără sfârşit dintre o abordare cognitivă şi una veri-condiţională.
424

APENDICE 2
CROCE, INTUIŢIA ŞI AMALGAMUL

Cu o substanţială notă a lui Giuseppe Galasso care-i narează istoricul şi-i consemnează ecoul avut imediat, Adelphi repropune această operă[1] care, publicată la Sandron în 1902 (când autorul ei avea 34 de ani), ca punct de sosire al unei munci începute în noiembrie 1898, era retipărită tot de Sandron în 1904 şi, trecută apoi la Laterza în 1908, ajungea la a noua ediţie - ultima din timpul vieţii autorului - în 1950. Pentru trei dintre aceste reeditări autorul scrisese tot atâtea prefeţe (datate noiembrie 1907, septembrie 1921 şi ianuarie 1941) care explicau cum anume adusese el treptat unele corectări (pentru importanţa cărora vezi recentul Michele Maggi, *La filosofia di Benedetto Croce* [Filosofia lui Benedetto Croce], Florenţa, Ponte alle Grazie, 1989) pentru a o face mai coerentă cu dezvoltarea gândirii sale ulterioare *{Logica, Filosofia practicii, Teoria şi istoria istoriografiei,* şi, fireşte, *Breviar de estetică, Aestetica in nuce, Probleme de estetică, Noi studii de estetică, Poezia).* Şi fiindcă autorul nu a mai

modificat ediţia 1941 trebuie să presupunem că o simţea încă actuală după o jumătate de secol.
Recitind-o astăzi, găsim în ea unele idei care au intrat în conştiinţa comună, cât şi registrul numeroaselor bătălii pierdute din pornire. Printre acestea din urmă nu voi putea aborda necreditabila ecuaţie dintre estetică şi lingvistică generală, un paradox de o aşa mare însemnătate, încât pretinde o abordare aparte. Trimit, iar faptul că e datată 1965 nu o face mai puţin actuală, la ampla examinare critică a lui Tullio De Mauro în cel de al patrulea capitol din *Introduzione alia semantica* [Introducere în semantică] (Bari, Laterza).
Ceea ce mi se pare mai presant este să iau în examinare teoria croceeană a intuiţiei, nu numai pentru că asupra ei se deschide
425
cartea, ci pentru că odată cu ea şi prin ea, Croce pune în fond premisele întregului său sistem.
Incipitul operei invocă faptul că cunoaşterea are două forme: este ori cunoaştere intuitivă, ori cunoaştere logică; a cunoaşte înseamnă a produce ori imagini, ori concepte. Dar, după ce a trecut în revistă unele sensuri vagi tradiţionale în legătură cu noţiunea de intuiţie, Croce o abordează în nume propriu nu pe calea definirii, ci a exemplului: este intuiţie rezultatul unei opere de artă (p. 5). Procedeul ar fi incorect dacă Croce ar înţelege să demonstreze ce anume este arta pornind de la o noţiune de intuiţie; în realitate el înţelege să demonstreze ce anume este o intuiţie pornind de la experienţa pe care o avem în privinţa artei. Şi în acest caz, vom fi trecut doar de la exemplu la antonomasie, fie şi numai pentru faptul că antonomasia ascunde de fapt o absolută identitate.
Pentru Croce nu e intuiţie pura senzaţie (care nu este pură, ci e materie informă, pasivitate), nici măcar atunci când este văzută, kantian, ca formată şi organizată în spaţiu şi timp, ca atunci când reacţionăm cu un vaiet nemijlocit de durere, sau la un impuls sentimental). S-ar părea cu toate acestea, la început, că este intuiţia rezultatul percepţiei. Este adevărat că intuiţia croceană are o sferă mai vastă, pentru că există şi intuiri ale unor stări de lucruri „contrafactuale" - am spune astăzi - pe când succesul perceptiv mizează pe adecvarea dintre reprezentare şi realitate; dar autorul sugerează că ar putea fi intuiţie ceea ce numim reprezentare sau imagine, mai ales dacă considerăm că fenomenul intuitiv se aplică şi non-verbalului şi la ceea ce nu este cu necesitate verbalizabil, aşa cum se întâmplă când intuim o formă triunghiulară.
Totuşi intuitivitatea percepţiei intră deîndată în criză când Croce introduce (p. 12) categoria geamănă ce domină estetica sa, şi afirmă că orice intuiţie adevărată şi reprezentare adevărată este, inseparabil, şi expresie, pentru că „spiritul nu intuieşte decât făcând, formând, exprimând". Chiar şi a intui o figură geometrică, prin urmare, înseamnă a-i avea imaginea atât de clară încât a o putea trasa imediat pe hârtie sau pe tablă.
Până în acest punct Croce încă nu a exclus percepţiile din rândul intuiţiilor, dar ne face să bănuim că, dacă sunt intuiţii, ele sunt extrem de imperfecte. Pescarul incult, care pesemne nu ştie nici măcar să folosească sextantul, e foarte în stare să se întoarcă la ţărm şi pe timpul unei furtuni, pentru că „recunoaşte" fiece linie a ţărmului, orice ungher. Şi asta se petrece deoarece lucrează pe un patrimoniu de percepţii, prezente şi trecute. Dar dacă i s-ar cere să
426
deseneze profilurile acelea, n-ar şti să o facă. Antropologii ne-au furnizat exemple de indigeni care cunosc orice intrând al fluviului pe care navighează în fiecare zi, dar puşi în faţa hărţii se află nedumeriţi. Pe de altă parte este o experienţă obişnuită a celor ce iubesc să nu izbutească să-şi reprezinte, în lipsă, trăsăturile chipului persoanei iubite, altminteri „percepută" cu deplinătatea unor simţuri iubitoare pe când era prezentă; şi sunt mâhniţi din cauza formei acesteia de neputinţă expresvă, în timp ce este totuşi permanent foarte viu sentimentul ce însoţeşte această reevocare imperfectă (şi desigur fulgerătoare recunoaşterea persoanei îndrăgite, imediat ce apare, chiar şi după timp îndelungat, de parcă i s-ar cunoaşte pe de rost gesturile cele mai imperceptibile).
Dacă a percepe şi a-şi reprezenta ar fi intuirea care face un tot cu exprimarea în chip deplin, ce s-ar petrece atunci când, cunoscând o persoană la douăzeci de ani, tânără, cu

părul ondulat şi fără barbă,
0 revăd la patruzeci, cu chelie sau căruntă, şi cu o barbă bătând în gri? Plinătatea intuiţiei de astăzi nefiind comensurabilă cu plinătatea intuiţiei de ieri, n-aş putea recunoaşte mare lucru. Şi totuşi se întâmplă să spun „Cât te-ai schimbat, parcă nu mai eşti tu!". Ceea ce înseamnă că a cunoaşte o persoană este a pertinentiza anumite trăsături, ca o schemă rezumativă (nu neapărat morfologică, pentru că se poate să fi pertinentizat o sclipire a privirii, o cută în colţul buzelor) şi să fi păstrat în memorie un „tip", cu care compar fiece „ocurenţă" a persoanei, de fiecare dată când o văd. Tipul persoanei iubite intră în criză tocmai pentru că încerc să-
1 umplu până la refuz cu infinite trăsături pertinente, vreau să memorizez prea mult, din lăcomie pasională. Iar Croce e primul care simte că „chiar şi din cel mai intim prieten al nostru... nu posedăm intuitiv decât abia câteva trăsături ale fizionomiei lui" (p.15).
Faţă cu aceste probleme Croce hotărăşte (pp. 13-14) că „lumea pe care o intuim obişnuit e puţin lucru, se traduce în expresii sărace, care devin treptat din ce în ce mai sporite şi mai ample numai odată cu concentrarea spirituală crescândă în anumite momente ieşite din comun. Sunt... judecăţile pe care le exprimăm tacit: „iată un om,' iată un cal, acest lucru e greu, acesta e aspru, ăsta-mi place etc. etc.', şi-i un amalgam de lumină şi de culori, care pictural n-ar putea să aibă altă expresie mai sinceră şi mai personală decât într-o forfotire, şi din care abia se înalţă câteva puţine trăsături particulare. Aceasta, şi nu altceva, posedăm în viaţa noastră obişnuită, şi e baza acţiunii noastre obişnuite".
427
„Forfotirea"* mi se pare un termen foarte eficace pentru a indica ceea ce se petrece în viaţa obişnuită, şi mi-1 însuşesc. Ce anume se ridică deasupra acestei forfote cotidiene? Intuiţia-expresie a lui Rafael care vede, o face şi o reface pe pânză pe Fornarina. Intuiţia-expresie e numai aceea a artei, şi a artei „bune", pentru că Croce e dispus să-i cuprindă în practica izbucnirii şi expresiile nedesăvârşite ale lui Manzoni, Proust, Mallarme, şi mulţi alţii.
Aşadar prima formă a spiritului, aceea pe care trebuie să se altoiască şi lumina conceptului, şi acţiunea etică, şi cea economică, este aceea a marii arte. Restul, faptul nostru de a percepe lumea, de a ne mişca printre ceilalţi şi prin natură, e teritoriul de forfotă.
2. în acest punct ne-am aştepta ca Croce să definească arta, altfe spus momentul în care se dă intuiţie-expresie în stare pură. Şi într adevăr, în „Concluzie" (p. 176) el scrie: „după ce am definit natur cunoaşterii intuitive sau expresive care e actul estetic sau artistic..." Din păcate, această afirmaţie e falsă: nu apare în nici o pagină *Esteticii* o definiţie a artei care să nu fie cea de intuiţie, şi care să nu trimită înapoi la definiţia artei. Motivul pare să fie acela că „limitele expresiilor-intuiţii, care-şi spun artă, faţă de cele ce se numesc în mod vulgar neartă, sunt empirice: e imposibil să le definim" (p. 19). Croce ia, ca să zicem aşa, experienţa artei (recunoaşterea sigură şi fulgerătoare a ceea ce este artă) drept o primitivă de la care se porneşte pentru a conferi intuiţiei toate caracteristicile (nedefinite) ale artei. Chestiunea nu se schimbă nici când se va trece la formule ca „intuiţie lirică" *(Breviar* 1), deoarece se descoperă că „lirică" nu e diferenţă specifică, ci sinonim al lui „intuiţie". Pentru un fidel al Cercului, circularitatea demonstrativă e perfectă: singura intuiţie e cea artistică şi arta e intuiţie. Acest cerc definitoriu i-a scutit probabil de responsabilităţi pe primii cititori,.asigurându-i că arta este exact ceea ce simt ei ca artă, în timp ce restul sunt năstruşnicii de profesori, cărora cea de a doua parte a cărţii, dedicată istoriei esteticii, le face o judecată sumară.
Dacă judecata pare aspră, vezi tautologii fulgurante precum „ni se pare îngăduit şi oportun să definim frumuseţea expresiei reuşite, sau mai bine spus, expresie fără îndoială, fiindcă expresia, atunci
* Pentru „guazzabuglio", termenul foarte expresiv din textul lui Croce, neam permis să utilizăm, în traducerea noastră, mai multe sinonime: amalgam, forfotire, forfotă, izbucnire (n.t.)
428
când nu e reuşită, nu e expresie" (p. 101); sau afirmaţii vagi, care n-ar fi iertate unui începător, ca atunci când, la p. 90 autorul, pentru a deosebi expresiile reuşite de cele „greşite", compară două perechi de tablouri, despre care nu ni se spune nimic decât că unul e „lipsit de inspiraţie" şi celălalt „bine inspirat", unul „puternic simţit" şi celălalt „rece şi alegoric", unde nimeni nu poate şti ce este acela tablou puternic simţit. Nu se poate evita să te gândeşti că mulţi cititori ai lui Croce au fost extaziaţi să audă cum sunt

alese drept categorii critice anemicele interjecţii pe care ei le foloseau în cercurile culturale din mica Italie de după regele Umberto.
Fantomatica natură a formei estetice îl lipseşte pe Croce de o teorie ductilă a judecăţii şi a interpretării. E fecunda idee expusă în cel de al patrulea capitol, că a judeca estetic înseamnă a te situa din punctul de vedere al artistului şi a-i reface procesul „cu ajutorul semnului fizic produs de el". Geniu şi gust sunt prin urmare substanţial identice. Dar faptul că ele sunt de aceeaşi natură, nu înseamnă neapărat că orice judecată de gust conformă operei în acelaşi mod şi după aceeaşi perspectivă. Croce nu ignoră fenomenul empiric al varietăţii judecăţilor, datorat schimbării condiţiilor culturale şi însăşi naturii fizice a operei. Dar consideră că totdeauna, cu un efort filologic sârguincios, se pot reintegra condiţiile originare şi se poate reface procesul în singurul mod just posibil. Ori există o reproducere deplină a tot ceea ce autorul a intuit, ori procesul se blochează. *Tertium non datur.* Neelaborând o teorie a condiţiilor prin care o formă este aşa cum este, Croce nu putea fi pătruns de bănuiala că o formă ar putea să se ofere unei pluralităţi de interpretări, fiecare dintre ele cuprinzând-o în întregime dintr-un punct de vedere determinat (aşa cum se vor petrece lucrurile în estetica **lui** Pareyson). Până şi reflecţiile din 1917 asupra caracterului de cosmicitate a artei postulează opera reuşită ca pe un Aleph borgesian din care se vede tot cosmosul: dar tot, sau nimic. Teoria croceană a formei ignoră acea *complicatio* cusaniană, aşa cum o ignoră şi istoria esteticii a sa.
3. O nemulţumire de acelaşi ordin avem atunci când Croce anunţă explicarea a ceea ce ar fi, faţă de forma intuitivă, cunoaşterea prin concepte. Modelul său de cunoaştere pură este acela al conceptului logic desăvârşit şi şlefuit; pentru ceea ce ţine de cunoaşterea directă cu scopuri practice noi nu avem decât pseudo-conceptele de tristă faimă. Dar dacă încercăm să vedem bine ce anume sunt pseudo-conceptele pentru Croce, ne dăm seama că sunt ceva cu mult mai

important decât au devenit ele pentru atâţia croceeni, care au considerat pur şi simplu că acestea ar fi pur şi simplu elucubraţii mecanice de care filosoful ar face bine să nu se împiedice. Croce în principiu se împiedică de ele, pentru că pseudo-conceptele ştiinţelor sunt fundamentale pentru a ne dirija acţiunea noastră practică. Ne dăm seama, şi cu satisfacţie, că pseudo-conceptele ţin şi ele de lumea „izbucnirii" în care se formează percepţiile noastre, şi ca şi acestea procedează prin tipizări, profiluri incomplete ale realităţii, şi sunt gata să fie aruncate în mare aşa cum face fiecare dintre noi cu propria-i percepţie de ieri („mărturisesc că dulapul acela mi se pare mai mare decât este „). Lumea forfotei amestecate este teritoriul în care trăim, cea în care procedăm pe gustate, prin încercări şi erori, conjecturi, şi văzând o umbră în întuneric, presupunem că-i un câine, iar descoperind că Marte trece prin două puncte care nu pot aparţine unui cerc, avansăm presupunerea, aşa cum a făcut Kepler, că poate orbitele planetelor sunt eliptice.
Croce înţelege această lume cu o mare concreteţe şi simţ al fluxului vieţii, şi o descrie cu vioiciune: dar după ce a identificat-o, se dezinteresează de ea, de parcă filosofia n-ar trebui să se compromită cu condiţia umană aşa cum este ea, ci să se ocupe de felul cum ar trebui să fie care se realizează în forme atât de pure, încât scapă oricărei tentative de a le defini. Şi totuşi Croce cere filosofiei să provoace în cititor exclamaţia „asta simţeam şi eu!", şi „nici o satisfacţie mai mare pentru filosof decât să-şi regăsească filosofemele sale în vorbele de bun simţ" *(Cultura e vita morale I* Cultură şi viaţă morală / ed. a 3-a, Bari, Laterza, 1955, p. 211). Aproape se pare că Croce este tentat să flateze răul bun-simţ, atunci când explică ce anume este intuiţia pură vorbind despre un tablou „puternic simţit", şi se desprinde plictisit de el când bunul simţ se recunoaşte în cotidianul forfotei.
Urmărirea cunoaşterii conceptuale pure provoacă nu puţine încurcături. în capitolul al treilea se întearcă a o defini ca şi cunoaştere de relaţii ale lucrurilor, „în timp ce lucrurile sunt intuiţii", şi intuiţiile sunt „acest fluviu, acest lac, acest pârâiaş" (iar conceptul e „apa „). Dar am învăţat că acest lac e intuiţie adevărată

numai când e pictat de un mare pictor, pe când lacul pe care-1 intuiesc eu e schemă, schiţă, etichetă. Dacă cunoaşterea conceptuală constă în a pune relaţii între schiţe, suntem la pseudo-concepte. Iar dacă a pune relaţii între intuiţii depline, purul concept de apă se poate naşte doar ca relaţie între feluritele intuiţii ale apei avute de Dante, Leonardo, Canaletto. La aceasta s-ar putea ajunge dacă,
430
identificând faze spirituale şi faze istorice, s-ar lua în sens cronologic propunerea vichiană a unei limbi poetice ca idiom originar al umanităţii: atâta doar că o perioadă a istoriei omenirii în întregime poetică, lipsită de abstracţiuni şi raţionamante, nu a existat niciodată, mai mult, nu se poate nici măcar concepe" (p. 293). Nici Vico nu se gândea la ea, decât prin metaforă, dat fiind că concepe, el, o limbă hieroglifică mai fantastică decât aceea simbolică şi decât aceea „epistolară" / din epistolii /, însă „cum din acelaşi timp au început zeii, eroii şi oamenii (pentru că erau chiar oameni cei care au născocit zeii...), de aceea în acelaşi timp au început acele trei limbi" *(Scienza Nuova Seconda I* A doua Ştiinţă Nouă /, 2, 2, 4).
Cu mult mai mult simţ al concretului şi mai puţină obsesie pentru distincţii, Croce, în *LOGICA* din 1909, va pune ca strict complementară judecăţii definitorii (care în această *Estetică* încă apare ca unica manifestare a gândirii logice, p. 55) judecata individuală „sau perceptivă". Amândouă se presupun reciproc, şi deci percepţia se dovedeşte a fi îmbibată de concept: „a percepe este a învăţa un fapt dat ca având cutare sau cutare natură, şi prin aceasta trebuie gândit şi judecat. Nici cea mai uşoară impresie, cel mai mic fapt nu este perceput de noi decât pentru că e gândit" *{Logica,* p. 109). Dar, invers, şi orice definiţie universală va apărea ca răspuns la o întrebare concretă, istoriceşte situată, pornind de la „un întuneric care caută lumină" aşa de mult încât „natura întrebării colorează cu sine răspunsul". Cum se poate extrage atunci însăşi forma logică din generosul şi vitalul teritoriu al amestecului şi din hazardul conjecturii?
încă o dată Croce simte farmecul forfotirii, dar nu se întreabă, de exemplu care sunt probabilităţile care au o percepţie sau o definite de a fi, dacă nu adevărate, măcar acceptabile - chiar dacă din *Estetica* rezervă această preocupare istoriei care, ca şi cunoaştere a unui individual non ireal, non fantastic, trebuie să facă uz de conjecturi, de verosimilităţi, de probabilităţi (p. 37).
4. înclinat să cadă la învoială în ce priveşte amalgamul / forfotb / în problema cunoaşterii prin concepte, Croce cel din *Estetica* pare hotărât să nu cedeze asupra intuiţiei, care nu se hrăneşte niciodată din contribuţii conceptuale, şi cel mult foloseşte ca subiect de expresie artistică - dar în acest caz acelea „au fost deja concepte, dar au devenit, acum, pur şi simplu, elemente de intuiţie" (p. 5).
431
Aceasta explică de ce *Estetica* poartă o bătălie împotriva normativelor, fără îndoială din nevoia polemică faţă de tradiţia cu care se confrunta, dar până la urma urmelor aruncând şi copilul odată cu apa din albie. Prin combaterea preceptelor, fie ele reguli retorice, clasificări de gen literar sau o fenomenologie a „stilurilor", Croce uită că, în harabura conjecturalului, noi facem larg uz de formule ca „alură milităroasă" sau „colorit bolnăvicios", fără ca aceste formule să epuizeze sau să reducă percepţia pe care o avem despre un individ în ireductibilul său aspect personal. A spune „am cunoscut ieri un nou viceparoh, mă aşteptam la un soi de seminarist, şi el are, dimpotrivă, înfăţişarea unui jucător de tenis" nu vrea să spună a încorseta o nouă experienţă în zalele unui prototip, dimpotrivă, vrea să spună a folosi prototipuri pentru a face să iasă în evidenţă noutatea. în acelaşi fel, a vorbi de roman istoric sau de metaforă defineşte în primul caz fundalul de aşteptări (eventual neaşteptate, din fericire) cu care mă apropii de o operă, şi în al doilea, a nu ştiu câta variaţie din cale-

afară de originală a unei scheme tropice care se întrupează într-un mod diferit în decursul veacurilor. E sigur că „orice operă de artă adevărată a violat un gen prestabilit" (p. 48), dar faptul însuşi că Croce îşi dă seama de asta ne spune cât de mult vestirea, bănuiala, aşteptarea de felul acesta a influenţat surpriza lui de gust, şi n-am simţi nici ironie, nici râs ariostesc dacă *Orlando Furioso* n-ar fi mizat tocmai pe faptul de a fi în contraponderea genului cavaleresc.
„Cât rău au provocat distincţiile retorice" (p. 89) o ştim toţi, şi poate în 1902 încă mai trebuia combătută reaua retorică predată în vreun seminar episcopal. Dar cât rău a făcut Croce răspândindu-i dispreţul (cu o abilitate retorică şi cu simplificări polemice care i-au sedus pe cititorii săi) poate că încă nu s-a înţeles suficient. A se vedea la p. 88 argumentul împotriva definirii metaforei ca un alt cuvânt pus în locul cuvântului propriu. Sigur, definiţia e insuficientă, dar Croce nu e nicidecum preocupat de această problemă, care dă bătaie de cap şi astăzi unor minţi deloc şubrede, ca să spună ce anume se-ntâmplă cu adevărat nu numai cu limbajul, dar cu structurile cognitive însele când se foloseşte un trop. Pur şi simplu el comentează: „de ce să se-ntâmple acest inconvenient, de ce să înlocuieşti cuvântul propriu cu cel impropriu şi să iei calea cea mai lungă şi mai rea, când e cunoscută cea mai scurtă şi mai bună? Poate pentru că, aşa cum se obişnuieşte să se spună în chip vulgar, cuvântul propriu, în anumite cazuri, nu e atât de expresiv şi de aceea e nespus de impropriu". Dar „astfel de observaţii de elementar bu

simţ" sunt chiar aşa, elementare, şi, în loc să răspundă la întrebare, ele o reproduc ca răspuns. înţelegem toţi că atunci când Dante scrie *conobbi ii tremolar de la marina* desigur că foloseşte expresia cea mai fericită, dar problema este de a explica ce anume a făcut să tresară şi textul, şi întregul patrimoniu al unei limbi, atunci când noua expresie s-a impus ca „foarte proprie" în locul alteia, căreia dealtfel nu i se anihilează sensul. Cel puţin la aceasta ne-am aştepta de la o estetică ce se vrea a fi, prin supralicitare, şi lingvistică generală.
Trebuie spus în apărarea lui Croce că fiece atitudine extremist polemică a sa este apoi întotdeauna temperată de mult bun simţ. Şi iată că, după ce condamnă genurile, le admite bucuros utilitatea practică. Dacă astfel de „regrupări" rămân bune ca criteriu pentru a clasifica cărţile în bibliotecă, vor fi fiind bune şi pentru a ne duce să le căutăm şi pentru a le citi într-o anumită dispoziţie sufletească; aceeaşi care-i va permite lui Croce să definească „tragic" la Tasso „avântul şi bucuria vitală care dintr-odată se răstoarnă în durere şi în moarte sau se plătesc". Iar pe de altă parte genurile alungate pe uşă se întorc pe fereastră atunci când Croce va trebui să explice de ce trebuie să aibă rezultate estetice o operă arhitectonică, acesteia neputându-i-se nega finalităţile practice: pur şi simplu artistul va face „să intre ca materie în intuiţia sa şi în extrinsecarea estetică tocmai destinaţia obiectului care serveşte unui scop practic. El nu va avea de adăugat nimic obiectului pentru a-1 face instrument de intuiţii estetice: va fi aşa dacă va fi perfect potrivit scopului său practic" (p. 129). Foarte bine zis: dar de ce să nu aplicăm aceasta şi celui ce se apucă să producă un poem cavaleresc, o marină sau un madrigal?
Cât despre retorică, Croce este primul care vede în clasificările ei un mod de a identifica un „aer de familie" (oh, frumoasa expresie pre-wittgensteineană!), nişte asemănări, tocmai, care dezvăluie înrudiri sufleteşti între artişti. Şi tocmai fixând aceste asemănări de procedeu se poate conferi un minim de legitimitate traducerilor, „nu în calitate de reproduceri (pe care ar fi zadarnic să le încerci) ale expresiilor originale însele, dar ca produceri de expresii asemănătoare, sau apropiate, mai mult sau mai puţin de acelea" (p. 93-94).
5. Şi mai neconvenabilă este însă discuţia pe care Croce o începe în capitolul al

şaselea al *Esteticii,* dedicat activităţii teoretice şi practicii, unde se enunţă incredibila propoziţie că intuiţia-expresie a artei se epuizează în elaborarea internă, în timp ce extrinsecarea ei tehnico-materială, în marmoră, pe pânză, în sunete vocale emise,
433
este cu totul accesorie şi neesenţială, este doar finalizată în vederea „conservării şi reproducerii scânteierii interioare originare (p. 123). Dar cum? Poate că nu vorbeşte acelaşi autor care cu o sută de pagini mai înainte spusese că „auzim de multe ori pe unii afirmând că au în minte multe şi importante gânduri, dar că nu reuşesc să le exprime", însă, „dacă le-ar fi avut cu adevărat, le-ar fi plăsmuit în cuvinte multe şi frumoase" (p. 13)? Desigur, Croce ne poate spune că concretizarea în sunete a acelor gânduri e numai o necesitate empirică, o găselniţă stenografică, să zicem, pentru memoria viitoare, pentru a-1 anunţa pe el, sau pe alt judecător, că acele gânduri existau cu adevărat. Dar ce putem spune de un mare tenor care într-o seară, după ce va fi avut perfecta intuire internă a unei splendide note ascuţite, a fost fluierat de cei de la galerie pentru că, cu scopuri de arhivă, a încercat s-o exteriorizeze, iar corzile vocale l-au trădat? Că are veşmântul artei iar mâna-i tremură? Aceasta-i o zisă de vechituri medievale. Faptul că e ceea ce spune Croce nu corespunde cu ceea ce ştim din practica altor artişti, care au făcut schiţe peste schiţe în căutarea imaginii definitive, ori s-au trudit cu echerul şi compasul ca să realizeze un punct de fugă perfect.
Dar asupra acestei chestiuni Croce are din păcate nişte certitudini clare ca diamantul, ce par să se fi ivit din foarte sărăcăcioasa lui familiarizare cu artele, şi nu numai în sensul că n-a practicat niciodată vreuna el însuşi, ci şi în sensul că trebuie să nu-1 fi interesat niciodată ceea ce făceau artiştii. Croce consideră superficială observaţia că „artistul îşi creează expresiile lui pictând sau sculptând, scriind sau compunând", pentru că „artistul în realitate, nu pune nici o trăsătură de penel fără ca mai înainte s-o fi văzut cu închipuirea" (p. 130). Dar dacă cuvântul „realitate" are un sens în sistemul crocean, în realitate toţi artiştii nu sfârşesc de a ne povesti cât de mult le-a aţâţat fantezia consistenţa materialului, şi cum uneori poetul numai recitindu-şi cu voce tare primele-i schiţări găseşte în replica auriculară indiciul care-1 face să schimbe ritmul şi să caute din nou cuvântul potrivit. Dar Croce (în *La poesia* -Poezia) afirmă că poeţii abhoră atât de mult exteriorizarea empirică a intuiţiilor lor interioare, încât nu-şi recită bucuroşi versurile, lucru care-mi pare fals din punct de vedere statistic.
în *Breviar* se demonstrează caracterul inesenţial al tehnicii citându-se cazul unor pictori foarte mari care folosesc culori ce se alterează, dar în felul acesta se confundă tehnica artistică şi ştiinţa materialelor. în *Estetica* există o pagină foarte frumoasă (p. 150) care descrie travaliul unui poet care „caută expresia unei impresii pe
434
care o simte şi o presimte" şi încearcă cuvinte şi fraze, dar cu puţine pagini înainte (p. 130) se spusese că artistul, a cărui espresie este încă informă, dă trăsătura de penel nu pentru a exterioriza, ci pentru a avea „un punct de sprijin", un „mijloc pedagogic". Ceea ce Croce numeşte punct de sprijin este ca şi amalgamul percepţiei noastre cotidiene: e totul. Dar iată că ceea ce bunul simţ recunoaşte ca tot, pentru filosofie devine nimic, cu acel mic inconvenient că totul rezidual se face impalpabil.
Cred că se poate admite cu calm că în aceste pagini Bendetto Croce afirmă exact contrariul adevărului, dacă adevărul este lucrul asupra căruia bunul simţ concordă la lumina a mii de experienţe înregistrate şi mărturisite. Nu cunosc suficient *opera omnia* a sa pentru a şti dacă el a meditat vreodată asupra sonetului în care Michelangelo ne aminteşte că *Non ha l'ottimo artista concettol che un marmo solo in se non circoscrival col suo soverchio, e solo a quell'artista/ la mano che ubidisce aW intelleto** [Nici cel mai bun artist n-are-un concept/ pe care doar în sine mamora-1 închide/ cu-al ei sigiliu, iar artistul are/ doar mâna ascultând de intelect]. Dacă l-ar fi citit, l-o fi uitat mai mult ca sigur. Pentru că aici Michelangelo ne spune că artistul îşi găseşte a lui intuiţie-expresie dialogând cu materia, cu striurile ei, cu liniile ei de tendinţă, cu posibilităţile ei. Mai mult, Michelangelo spune mai mult, de dragul hiperbolei: statuia este chiar în marmoră şi artistul nu face altceva decât să dea la o parte surplusul care o ascunde.
Dar iată că Croce, parcă pentru a polemiza cu Michelangelo, ne vorbeşte la p. 127 despre „bucata de marmoră *ce-l conţine* pe Moise" şi de bucata de lemn colorat *ce conţine* „Schimbarea la faţă" (cursivele mele). Citatul nu lasă urmă de îndoială: cele pe

care noi le considerăm opere de artă (în legătură cu a căror deterioare, restaurare, falsificare sau furt ne dăm osteneala) sunt simplul conţinător al singurelor, adevăratelor, unicelor (şi de-acum intangibilelor) opere care consistau în intuiţiile cu totul interioare ale autorilor lor. In alt loc, vorbind despre felul cum judecata de gust reface geneza intuiţiei originare, Croce se va referi la aceste suporturi fizice ca la un simplu „semn", instrument aproape didactic care să permită procesul de reconstituire. Nedându-şi seama că, pentru un filosof care nu cunoaşte bine existenţa socială a

* *JtkÂ cel mai bun artist n-are-o idee Ipe care-o marmoră să nu i-o contureze I cu-al sigiliu, doar meşterului care I mâna-şi supune minţii veşnic treze" (n.t.)*

435

sistemelor de semne, cu legile lor şi cu unităţile lor definibile, şi vede în orice act expresiv un *unicum* în care limba renaşte ca şi cum ar fi pentru prima oară, a fi semn n-ar trebui să fie puţin lucru, iar raportul dintre semn şi intuiţie ar trebui înţeles ca fiind mai puţin accidental şi exterior.

Croce ne spune că acea bucată de marmoră şi bucata aceea de lemn sunt aşa-zis frumoase numai prin metaforă. Apoi îşi dă seama că într-adevăr prin metaforă numim frumoasă partitura care „conţine" opera *Don Juan,* şi recunoaşte că prima metaforă e mai nemijlocită decât cea de a doua. Dar pentru un autor care şi-a refuzat faptul de a defini metafora, soluţia lasă de dorit. Ce anume ascunde această diferenţă de nemijlocire metaforică? Şi ce anume este *Don Juan* cel conţinut în partitură? Un fapt sonor (şi deci fizic exteriorizat şi exteriorizabil) sau intuiţie originară pe care Mozart putea să şi refuze s-o urmeze? Şi de ce este executată şi astăzi, în loc să ne mărginim s-o evocăm citind partitura, aşa cum Croce consideră că ar trebui să se citească piesele de teatru, în loc să le vedem exteriorizate pe scenă?

Pare evident că aici Croce (mânat de dezinteresul său faţă de tot ce e „natură", e dominat din motive de educaţie umanistă de modelul logocentric potrivit căruia frumosul este întotdeauna definit prin raportarea la poezia verbală) articulează un complex paralogism căruia va fi de folos să-i urmărim fazele.

(1) întâi de toate el îşi dă seama că există expresii *volatile* (în sensul în care *verba volant,* şi care nu se încheagă-n aer, aşa cum îi plăcea lui Rabelais) şi *expresii permanente,* aşa cum sunt statuile sau desenele. Deosebirea e aşa evidentă, încât omenirea a elaborat nişte mijloace pentru a le face permanente pe primele, de la scris până la benzile magnetice, acestea fiind cu adevărat suporturi fizice pentru înregistrarea unor expresii sonore precedente.

(2) Din această justă observaţie empirică trage concluzia greşită că expresiile volatile nu sunt un fapt material, ca şi cum scrisul sau benzile magnetice nu ar înregistra sunete. Experienţa verbală trebuie să-1 fi făcut să creadă în poeţi care-şi cântă în sinea lor versurile, *gândindu-se* la sunetul pe care ele le-ar putea avea. Dar o fac pentru că au avut experienţa sunetelor pe care le puteau emite, astfel că un psiholog experimental (destul de rău văzut de Croce) ar putea dovedi că atunci când ne gândim la o acută a lui Pavarotti organele noastre fonatoare, fie şi în măsură imperceptibilă, mimează exteriorizarea la care ne gândim. Dacă intuim, intuim exteriorizări, dacă gândim nu gândim în afara trupului, ci cu

436

ajutorul trupului. O ştie şi Croce tot aşa de bine, încât a dedicat o pagină foarte frumoasă fenomenului sinesteziei, în care ne spune că cuvintele nu evocă numai gânduri, ci şi senzaţii auditive, tactile sau termice. Dacă Dante s-ar fi născut surdo-mut n-ar fi putut „intui" *Commedia* sa, iar dacă Michelangelo s-ar fi născut orb nu l-ar fi putut „intui" pe *Moise.*

(3) înşelat de experienţa (empirică) a discursurilor pur gândite (dar a căror certitudine o avem numai atunci când au fost „ticluite în atâtea cuvinte frumoase care sună" - şi să se observe cât de proprie este metafora *fizică* a ticluirii şi întipăririi), Croce absolutizează această posibilitate şi o extinde şi la

artele permanenţei. Sigur, e posibil să ne imaginăm un sculptor care, departe de atelier, îşi contemplă în sine până în cele mai mici amănunte statuia pe care ar putea s-o producă dăltuind. Dar o poate face pentru că deja a asudat lucrând la marmoră, pentru că a dăltuit ca meseriaş, poate s-o facă în sensul în care fiecare poate intui că dacă înghite dintr-odată o bucată de gheaţă va simţi o durere în mijlocul frunţii, pentru că ne amintim foarte bine că am mai simţit-o în împrejurări analoage. Fără amintirea experienţelor noastre fireşti anterioare nu se intuieşte nimic, iar cine n-a mirosit niciodată o verbină nu va putea intui un parfum de verbină, aşa cum orbul din naştere nu va putea intui niciodată ce anume este o *culoare dulce de safir răsăritean.*

Faţă cu aceste paradoxuri se înţelege că generaţiile post-croceene au fost fascinate de teoriile alternative, mă gândesc la întoarcerea lui Pareyson la funcţia fundamentală a materiei în geneza operei, a lui Anceschi la poetici, a lui Dorfles şi Formaggio la tehnicile artistice, a lui Morpurgo Tagliabue la vetustele concepte de stil şi de aparat retoric, a lui Galvano della Volpe la momentul „raţional" al procedării artistice; ca să nu mai spunem de lectura eliberatoare a *Artei ca experienţă* a lui Dewey, în care se vedea reestimată plenitudinea naturalităţii fizice. Era vorba de a repune la locul ei filosofia de „patru cuvinte" (potrivit acuzaţiei aduse de Gentile) în acel flux al vieţii la care, la urma urmelor, Croce era aşa de atent. Se cere să i se dea dreptate chiar lui Croce însuşi la care totdeauna a fost constant „un fel de hiat, o dezlipire secretă între o analiză foarte bogată a unor sectoare vaste ale experienţei şi ale culturii umane, şi „sistemul" său... Acolo, strâns legate de discutarea precisă de fapte de cultură, şi de experienţă, se precizează „concepte", dacă ne dorim extrem de „impure", dar preţioase pentru a înţelege, altfel spus, pentru a pune în legătură şi a limpezi, felul

multiplu în care se exprimă opera şi fapta omenească. Aici se juxtapun puţine idei foarte abstracte, a căror simplă descâlcire e afirmată mai curând decât demonstrată" (Eugenio Garin, *Storia della filosofici italiana/* Istoria filosofiei italiene/) Torino, Einaudi, 1966,11, 1315.

6. Dar poate că tocmai persistenţa nerezolvată a acestui hiat este cea care explică influenţa pe care opera lui Croce a avut-o: acolo unde cititorul găsea puţinele idei foarte abstracte, dar era atras de ele pentru că le înţelegea ca pe o concluzie logică a analizei concrete, admirabilă prin bun simţ, limpezime şi putere de pătrundere. Cititorul regăsea fie propria-i nostalgie pentru o idee necontaminată a frumosului, a binelui, a adevărului şi a utilului însuşi - pe care toate metafizicile atât de ponegrite de Croce le definiseră în natura lor hiperuraniana, spirituală, ne compromisă cu acea corporalitate care-i simplu înveliş, rămăşiţă muritoare, temniţă a sufletului. Şi vedea în Croce atât confirmarea inevitabilului, cât şi promisiunea a ceea ce-i de dorit, luând drept meditaţie sistematică ceea ce era în schimb contradicţie nerezolvată.

Le convenea mult acestor cititori să li se spună că, în fond, arta era ceea ce sperau şi ei să fie, iar ne-arta ceea ce ei - furioşi şi deranjaţi - vdeau în jurul lor. Ce anume erau formele pure nu ştiau, dar înţelegeau foarte bine o judecată de gust ca aceea referitoare la Proust: „se simte că ceea ce domină în sufletul autorului este erotismul senzual şi întrucâtva pervers, erotism care-i chiar în întregime presărat în aviditatea de a retrăi senzaţiile unui timp îndepărtat. Dar această stare de spirit nu se limpezeşte în motiv liric şi formă poetică, cum se întâmplă, în schimb, în lucrurile lui cele mai bune, la mai puţin complicatul, dar mai genialul Maupassant" (Note la *Poezia).* Croce spune despre *Logodnicii* că „criticii se mai încăpăţânează şi acum să-1 analizeze şi să-1 discute ca pe un roman de inspiraţie şi de factură poetică", pe când „e din cap până-n picioare un roman de îndemn stăruitor la morală, măsurat şi ghidat cu ochi necruţător"

(Poezia, vii). Şi - să mi se ierte maliţia confruntării, dar există chiar nişte asemănări între texte - când în 1973, la un an după *Poezia,* cineva va trebui să-şi justifice o filistină parodie manzoniană a sa, după ce a exprimat multe laude la adresa felului cum e compus *Logodnicii* („ah, ce om de talent! „), va aduce ca alibi pentru sacrilegiu următoarele: „Adevărul este acesta: că în Manzoni lipseşte poetul... Există aşadar vreun episod, un caracter, un personaj, care să se fi imprimat în spiritul meu cu acea evidenţă tot mai pură şi tot mai luminoasă care marchează creaţiile

nemuritoare ale artei? Ei, bine, dacă vreau să fiu sincer, trebuie să răspund că nu" (Guido da Verona, *Logodnicii lui Alesandro Manzoni şi Guido da Verona,* Milano, Unitas, 1937, pp. Viii-xiii). Ne vine să credem nu că Croce ar fi format un public de croceeni, ci că un public deja constituit, cu propriile-i mituri şi propriile-i slăbiciuni de nezdruncinat în privinţa frumosului şi a binelui, 1-a împins să-i devină interpret.

Acestui public (şi din fericire pentru noi) Croce i-a fost mai apoi obligat (în *Poezia)* să-i deschidă o ţară a nimănui, şi a tuturor, în care amalgam şi puritate să poată convieţui reconciliate: *literatura.* Aici Croce poate să situeze produsele de întreţinere pe care în fond le iubeşte, cum sunt cele ale lui Dumas şi Poe, şi artiştii pe care nu-i iubeşte, de la Horaţiu la Manzoni. Literatura nu e formă spirituală, e parte din civilitate şi din buna educaţie, e domnie a prozei şi a conversaţiei civilizate.

Şi este regiunea în care scrie Croce. De ce cititorul lui Croce nu simte contradicţia nerezolvată, şi vede lucrul sudat şi sistematic acolo unde-i lipsă de legătură? Pentru că Croce e scriitor ce te trage după el. Ritmul, dozajul de sarcasm şi reflecţie împăciuită, perfecţiunea bine şlefuită a perioadelor, fac să fie convingător orice lucru pe care l-ar gândi şi l-ar spune. Când 1-a spus, 1-a spus atât de bine încât, fiind atât de frumos, e imposibil să nu fie şi adevărat. Croce, mare maestru de oratorie şi de stil, reuşeşte să convingă de existenţa Poeziei (aşa descărnată şi angelică cum o înţelege el) cu ajutorul unui trupeş, politicos şi armonios exemplu de Literatură.

NOTE LA CAPITOLE

1. Despre fiinţă

•■ încurcat, Seneca *(Ad Lucilium,* 58, 5-6) va traduce acest *on* ca *quod est.*

[2]- "Nominalism y,s Realism", 1868 (WR 2: 145). însă, de exemplu, pe poziţii analoage e şi Hartmann *(Zur Grundlagung der Ontologie,* Berlin, 1935): formula aristotelică, întrucât porneşte de la fiinţările concrete, dar voieşte să ia în considerare ceea ce e comun tuturor, exprimă fiinţa, adică faptul prin care fiinţarea e o fiinţare.

[3]- Gilson 1984. Cel puţin în limbajul scolastic „existenţa este condiţia acelui (lucru) a cărei fiinţă se dezvoltă pornind de la o origine... S-a spus pe bună dreptate că deşi Dumnezeu este, nu există". Acest text gilsonian e bogat în reflecţii de lexicografie filosofică, pe care o utilizez liber şi în paragrafele care urmează.

[4]- Despre aceste oscilări cf. M.-D. Phillippe 1975. De exemplu în *De ente et essentia* avem acel *quod quid erat esse,* apoi, *esse actu simpliciter,* apoi *esse quid* ca *esse substanţiale,* apoi *esse tantum* divin, *esse receptam per modum actus, esse* ca efect al formei în materie, *esse in hoc intellectu, esse intelligibile in actu, esse abstractum, esse universale, esse comune...* Persistarea acestor ambiguităţi o găsim luată în discuţie şi la Heidegger, 1973, iv B.

[5]- "One, Two, and Three", 1967, WR 2: 103.

[6]- Sper că într-o zi această expresie va fi tradusă în germană; astfel, cel puţin în Italia, va fi luată în serios din punct de vedere filosofic.

[7]- "On a new list of categories", 1867 (WR 2).

[8]- "Despre realitatea ca pură realitate nu se poate spune nici că este pentru că putea

să fie, nici că este pentru că nu putea să nu fie: ci numai că este pentru că este. Ea este cu totul gratuită şi nefundată: în întregime atârnată de libertate, care nu este un fundament" (Pareyson 1989: 12). '

[9]- în *Ce este metafizica?* Heidegger ne aminteşte că e ceva diferit să sesizezi totalitatea fiinţării în sine şi să te simţi în mijlocul fiinţării în totalitatea ei. Primul lucru e imposibil, cel de-al doilea ni se

întâmplă constant. Şi ca dovadă a felului cum se petrece acest lucru citează stări de plictiseală (care se aplică fiinţării în totalitatea ei), dar şi bucuria pe care o simţim în prezenţa fiinţei iubite.

[10]- Problema este: extrag definiţia din evidenţa pe care mi-o dă senzaţia (şi abstracţia fantasmei care vine după aceea) sau precunoaşterea definiţiei e aceea care-mi permite să abstrag esenţa? Dacă intelectul activ nu e un repunător de forme anterioare, ci purul mecanism care-mi permite să individualizez forme în act în *synolon* [compusul de formă şi materie], ce anume este această facultate? E uşor de căzut în erezia arabă şi de zis că e unic pentru toţi; chiar şi în acest caz, a spune că e unic nu înseamnă că este imutabil şi universal; ar putea fi un intelect activ cultural, ar putea fi facultatea de a individualiza şi a decupa formele conţinutului. în cazul acesta, codul, furnizat de segmentarea *operată* de intelectul activ, ar determina natura şi exactitatea referinţei! în *Poetica* (1456 b 7 - notează Aubenque) se spune: „Ce ar mai avea de făcut vorbirea dacă lucrurile ar apărea ca de la sine şi n-ar mai avea nevoie de vorbire?" Aubenque (1962: 116) citează o pagină din *înşiruiri.* însă fiindcă nu se pot aduce în discuţie lucrurile însele, ci trebuie să ne servim de numele lor ca de simboluri, noi bănuim că ceea ce se petrece în nume s-ar petrece şi în lucruri, ca în cazul pietricelelor care se folosesc pentru a număra. Dar între nume şi lucruri nu există asemănare completă, numele sunt în număr limitat, şi de aici pluralitatea definiţiilor, pe când lucrurile sunt infinite ca număr (şi infinite sunt şi accidentele lor).

[n]- Peirce (CP 2.37) deplânge faptul că Andronic a pus *Categoriile* la . începutul *Organonului,* pentru că nu e vorba de o carte de logică, ci de metafizică, în care se înşiruie ingredientele realităţii. Poate că şi Peirce e influenţat de lecturi neoplatonice de sute de ani ale *Categoriilor,* dar imediat după aceea evidenţiază faptul că în acel tratat metafizica e bazată pe categorii lingvistice. în altă parte va repeta că primul lucru care-1 izbeşte pe cititorul *Categoriilor* este incapacitatea aristotelică de a trasa „orice deosebire între gramatică şi metafizică, între moduri de a semnifica şi moduri de a fi" (CP 3.384).

De fapt Gianni Vattimo răspunde că există o dreaptă şi o stângă heidegeriană (în sensul în care exista o dreaptă şi o stângă hegeliană). Prin dreapta se urmăreşte o întoarcere la fiinţă în forma unei lecturi apofatice, negative şi mistice; pentru stânga este vorba de a da o interpretare aproape „istoristă" slăbirii fiinţei, şi deci de a regăsi istoria unui „lung adio", fără a încerca vreodată

de a-1 face prezent, „nici măcar ca termen care stă permanent dincolo de orice formulare" (1984: 18).

[13]- Pentru un experiment mental în această direcţie a se vedea studiul meu „Charles Sanders Personal. Modele de interpretare artificială", în Eco et. al. 1986 (acum în Eco 1990). .

[14]- Aşa cum nutrim aspiraţie la nemurire, şi dorinţa de zbor, aspirăm întotdeauna la făgăduinţa că există în vreo parte o zonă de libertate absolută. Dar tocmai libertatea e cea care pune limita. Luigi Pareyson, în ultimii ani ai vieţii sale, vorbea de o Ontologie a Libertăţii. Mutând accentul pe actul liber cu care ne apropiem de fiinţă pentru a vorbi despre ea, recunoştea că adevărata luptă se stabileşte între libertate şi nimic. Pareyson cosea la loc - ni se pare - acea ruptură pe care Heidegger o pusese între fiinţare şi fiinţă. Fiinţa este încă aceea de la Aristotel, despre care se vorbeşte în multe moduri, şi vorbind despre ea desenăm continuu graniţele a ceea ce este. Dar lupta cu nimicul, şi victoria asupra nimicului -al cărei triumf mut ar consta în sfârşitul cuvântului - consistă în actul de curaj prin care interogăm orizontul în care trăim. Dacă există în el angoasă, este pentru că în faţa plurivocităţii fiinţei simţim angoasa libertăţii noastre. Vorbind,

riscăm să afirmăm ca adevăr ceea ce alţii mâine vor numi eroare, să impunem sau să sugerăm ca cel mai mare bun ceea ce apoi se va revela a fi fiind răul. Limita se naşte tocmai dintr-o condiţie de absolută libertate, iar această limită sfârşeşte prin a se impune până şi celei mai libere dintre fiinţe, anume Dumnezeu. în perspectiva lui Pareyson (care era credincios şi creştin) nici măcar credinţa în Dumnezeu a religiilor revelate scuteşte de acest risc al erorii şi al răului, şi din vârtejul ameţitor pe care libertatea îl încearcă în faţa fiinţei: pentru că Dumnezeu îi apare ca primul şi supremul act de libertate, dar în acest risc al său originar Dumnezeu ar fi acceptat să conţină în sine umbra răului. Să ne fie permis să dezbrăcăm această afirmaţie de conotaţiile ei gnostice. Problema este că **nu-i** adevărat că dacă Dumnezeu n-ar fi fost atunci totul ar ff posibil. Chiar înainte de Dumnezeu fiinţa ne vine în întâmpinare cu nişte „nu", care nu sunt altceva decât afirmaţia că unele lucruri, noi, nu putem să le spunem. Noi sesizăm ca Rezistenţă acest avertisment profund şi ascuns care expune la risc continuu (inclusiv la riscul răului) orice căutare din partea noastră a adevărului şi orice afirmare de libertate a noastră.

442

2. **Kant, Peirce şi Ornitorincul**

'■ Deseori Polo îmbogăţeşte universul zoologic, şi prin experienţa trăită (sau prin reconstituire de povestiri verosimile) îi adaugă şi un soi de pisică (în versiunea toscană, sau de gazelă, în originalul francez) care dintr-o „pungă" de sub ombilic secretă „moscado", cu un parfum delicat. Astăzi ştim că animalul există, şi l-am identificat ca Moscus Moschiferus: şi dacă nu-i o gazelă, prea puţin îi lipseşte să fie, pentru că e o specie de cerb, care în pielea părţii abdominale, pe partea de dinainte a deschizăturii prepuţiale, secretă un mosc cu parfum pătrunzător.

[1] Vezi la Lowell Lecture IX, 1865 (WR: 471-487), „On a method of searching for the categories", 1886 (WR 1: 515-428) şi „On a new list of categories", 1867 (WR 2: 49-48).

[3]- Cât despre păcatele de triadism compulsiv, Peirce ne oferă un bun exemplu din ele în cea de a unsprezecea Lowell Lecture, unde se hazardează să compare prima triadă cu Sfânta Treime, iar Ground-ul este asemănat cu Sfântul Duh; ceea ce ne-ar autoriza să nu mai luăm în serios toată problema, dacă nu s-ar întâmpla ca între atâtea lucruri vagi să nu-şi găsească locul cercetarea a ceva foarte important.

E adevărat că se îndesesc adesea în jurul Obiectului Imediat umbre ambigui, ca atunci când se spune că este şi el un icon (CP 4.447), că e o idee ca Ground-ul şi e o calitate de senzaţie individualizată la nivel perceptiv (8. 183) că e un percept (4.539), în timp ce în alt loc era identificat cu semnificatul (2.293). Dar aceste oscilaţii sunt la o adică indice al faptului că în formarea Obiectului Nemijlocit ajung să se unească toate momentele preliminare ale unui proces ce se stabilizează în el. Cf. *Detached ideas on vitality important topics,* 1898 (CP 4. 1-5). Chiar dacă în CP 7540 Peirce greşeşte în privinţa morţii lui Kant, punând-o în 1799.

In *Antropologia* (I, 38-39) se vede cum şi în cursurile de la o vârstă înaintată Kant contura (măcar ca serviciu didactic) un sumar de teorie a semnului - neoriginal, ci dator doctrinelor tradiţionale, de la Sextus Empiricus la Locke şi poate şi lui Lambert, dar care demonstrează un interes respectuos pentru tematica semiotică. Interese semiotice sunt prezente şi în unele scrieri precritice ca „Forma şi principiile lumii sensibile şi inteligibile" §10. Pentru Kant şi semiotica, vezi Garroni (1972 şi 1977), Albrecht (1975, IV) şi, de asemenea, Kelemen (1991). Cf. nota 12 la Introducerea lui Diego Marconi şi Gianni Vattimo pentru ediţia italiană din Rorty 1979.

4.

443

[8]- „Desigur, în gândirea lui Kant, funcţiile categoriale logice îndeplinesc un rol foarte însemnat: dar el nu ajunge la extinderea fundamentală a conceptelor de percepţie şi de intuiţie la câmpul categorial.. De aceea el nu distinge nici măcar între conceptele înţelese ca semnificaţii generale ale cuvintelor şi conceptele ca specii ale reprezentării generale *orientate* şi, în fine, ca obiecte generale, adică corelate intenţionale ale reprezentărilor generale. Kant alunecă încă de la început pe terenul unei teorii metafizice a cunoaşterii pentru că se apucă de 'salvarea' critică a matematicii, a ştiinţei naturii şi a metafizicii, înainte de a fi supus cunoaşterea ca atare, sfera cuprinzătoare a actelor în care se împlineşte obiectivarea prelogică şi gândirea logică, la o critică şi la o clarificare analitică esenţială, şi înainte de a fi readus conceptele logice primitive şi

legile la originea lor fenomenologică" *{Cercetări Logice* VI, §66).
[9]' Cf. obiecţiile lui Marconi-Vattimo în Introducerea la Rorty 197S xix.
[10]- Datorez această reflecţie lui Ugo Volli (comunicare personală) Pentru taxonomiile din încercările de limbi universale cf. Ecc 1994. A se vedea şi în cartea de faţă *3.42.* şi *4.2.*
"• Pentru operele kantiene folosesc următoarele sigle: *Critica raţiunii pure,* (CRP/A şi CRP/B, după cum e vorba de prima sau de cea de a doua ediţie); *Critica judecăţii* (CG); *Prolegomena* (î *Logica* (L). Sunt folosite traducerile citate în bibliografie. Pentr CRP, deşi mă raportez la traducerea lui Colii, trimiterile sunt paginile din ediţia Academiei.
[n]- Deşi pentru aceste *Grundsătze* este preferabilă traducerea lui Coli: („Propoziţii fundamentale ale intelectului pur"), prefer să mă menţin la denumirea mai tradiţională pentru simplul fapt că vc folosi adesea *propoziţie* în sens de conţinut al unui enunţ, şi s-a cădea în oarecare confuzie.
[13]- *Lezioni di psichologia,* [Lecţii de psihologie], Ban: Later 1986:60.
[14]- în *Prolegomene* (§18) se vorbeşte şi de un fel de gen supraordona de judecăţi empirice *(empirische Urteile),* care au fundament percepţia simţurilor, şi faţă de care judecăţile de experienţă adaug conceptele care au origine în intelectul pur. Nu mi se pare clar cur anume aceste judecăţi empirice se diferenţiază de judecăţii perceptive, dar cred că (fără să vreau să fac filologie kantiană) î lucrarea de faţă se poate restrânge compararea la judecat perceptive şi judecăţi de experienţă.
444
[15]- CRP/B: 107. Aşadar, în legătură cu deosebirea dintre judecată perceptivă şi judecată de experienţă „chestiunea nu-i deloc rezolvată" (Martinetti 1946: 65). îşi dădea seama de asta şi Cassirer (1918), care însă menţionează faptul numai în nota 20 din capitolul III, 2: „trebuie evidenţiat că o astfel de expunere a cunoaşterii empirice... nu e atât descrierea unui efectiv dat-de-fapt, cât mai degrabă construirea unui caz limită... în sine, din punctul de vedere al lui Kant, nu se dă nici o 'judecată singură' care să nu revendice şi vreo formă de 'universalitate'; Nu există propoziţie 'empirică' care să nu includă în sine vreo aserţiune 'a priori': fiindcă deja forma însăşi a judecăţii conţine această revendicare de 'obiectivă validitate universală'". De ce o afirmaţie cu atâta greutate apare doar în notă? Pqitru că Cassirer ştie să extrapoleze cu bun simţ şi coerenţă sistematică ceea ce Kant ar fi trebuit să spună răspicat, excluzând orice altă formulare ambiguă. Ceea ce, însă, nu a făcut.
'"• în rândurile de faţă lăsăm neprecizat dacă a perceput pietrele, însă, ca să zicem aşa, a refulat perceptul sau, dacă percepe numai în momentul în care răspunde, interpretând amintiri de senzaţii vizuale încă nelegate între ele.
[17]- Marconi 1997 m-a prevenit atunci când deja terminasem studiul de faţă, dar mi se pare că paginile pe care el le dedică schematismului kantian (146 şi urm.) îi subliniază în chip eficace natura procedurală.
[18]- Vezi în legătură cu aceasta Garroni (1968: 123; 1986, III, 2,2), dar şi De Mauro (1965, II, 4), care totuşi deplângea tăcerea lui Kant în ce priveşte limbajul, vedea bine că problema se contura (nerezolvată) tocmai în plexul care leagă schema de semnificat. Despre încurcata poveste a rumegătoarelor, vezi *Analitici secondi* (II, 98, 15 şi urm.) şi *Parti degli animali* (642b-644a 10 şi 663b şi urm.); precum şi Eco: „Coarne, copite, pantofi" [Corna, zoccoli, scarpe]: trei tipuri de abducţie, acum în Eco 1990: 227-233.
Pe de altă parte să ne aşezăm din punctul de vedere al unui Adam ipotetic, care ar vedea pentru prima oară o pisică fără să mai fi văzut alte animale. Pentru acest Adam pisica va fi schematizată ca „ceva care se mişcă", şi pentru moment această calitate a lui îl va face asemănător apei şi norilor. Dar este de imaginat că foarte curând Adam va pune pisica la un loc cu câinii şi cu găinile, printre corpurile mişcătoare ce reacţionează imprevizibil la o solicitare a sa şi destul de previzibil la o chemare a sa, distingând-o de apă şi de nori, care par ele să se mişte, dar sunt insensibile la prezenţa sa. Cineva ar vorbi aici de o formă de *pre-categorial*
19.
20.
445
21.
22.
23.
24.
perceptiv care preceda categorizarea conceptuală, prin care animalitatea ce se percepe

la vederea câinelui sau a pisicii nu are încă nimic de-a face cu genul ANIMAL pe tema căruia semantica se întreţine cel puţin începând din vremea arborelui lui Porfiriu. Totuşi nu intenţionez deocamdată să introduc această noţiune de „pre-categorial" pentru că, aşa cum vom vedea în *3.4.2,* în legătură cu procesele aşa-zise de „categorisire", acest mod de a se exprima implică o noţiune de categorie care nu este cea kantiană. Este vorba de ceea ce în „Coarne, copite, pantofi" (cf. acum în Eco 1990) defineam ca *abducţie creatoare.* Vezi despre aceasta Bon-fantini şi Proni 1980.
Opus Postumum: 231, nota 1. Tot Mathieu, în Introducere, observă că „chiar păstrând structura necesară a categoriilor tot se poate lua în considerare o activitate spontană *ulterioară,* pe care intelectul ar realiza-o pornind de la categorii, dar fără să rămână oprit la ele... construind nu pur şi simplu ceea ce *derivă* din ele, ci tot ceea ce s-ar reuşi oricum a se gândi şi fără să se cadă în contradicţie" (p. 21). Probabil pentru a ajunge la aceste îndrăzneli, Kant va fi avut nevoie să treacă prin reflecţia estetică a celei de a treia *Critici;* numai atunci „se naşte un nou schematism -schematismul liber, fără concepte, *al imaginaţiei* — capacitate originară de organizare a percepţiilor" (cf. Garroni 1986: 226). V. Mathieu, Introducere la *Opus Postumum:* 41-42. Aspectul cel mai interesant al acestei probleme este că, cu cât Kant atribuie mai multă putere constructivă intelectului, cu atât mai mult o face deoarece pare convins că *continuum*-\A ar arăta (cum spuneam în primul studiu din cartea de faţă) nişte linii de tendinţă; adică, cu atât mai mult el vrea să dea dreptate faptului că (exprimându-ne printr-o formulă peirceană) există legi generale operative în natură, şi fireşte, aşadar, există o realitate obiectivă a speciilor. Ar fi apoi interesant să arătăm că Peirce cu cât se apropia de această concepţie realistă, cu atât mai mult se depărtează de primul Kant. Cf. în acest sens Hookway 1988: 103-H2. Cf. Apel 1995, Subiectul transcendental al cunoaşterii devine comunitatea care aproape „în chip evoluţionist" se apropie de ceea ce poate deveni cognoscibil „in the long run", cu ajutorul proceselor de încercare şi eroare. Cf. şi Apel 1975. Aceasta ne face să recitim polemica anticartesiană şi refuzul admiterii de date incognoscibile, care s-ar putea defini şi ca o precaută şi preventivă luare de distanţă faţă de ideea kantiană de lucru în sine. Obiectul Dinamic porneşte ca lucru în sine, dar în procesul interpretării ajunge din ce mai adecvat - chiar dacă numai parţial.
446
26.
27.
28.
29.
în acest sens trebuie citită recuperarea kantiană din partea lui Popper (1969). „Atunci când Kant a afirmat: 'intelectul nostru nu-şi trage propriile-i legi de la natură, ci i le impune acesteia', avea dreptate. Dar greşea când considera că respectivele legi erau neapărat adevărate, sau că noi am reuşi fără îndoială să le impunem naturii. Natura, destul de adesea, se opune foarte eficace, obligându-ne să ne părăsim legile noastre deoarece sunt respinse; dar cât timp trăim, mai putem să încercăm" (I, l,v). De aceea, Popper reformulează: „Intelectul nu-şi trage propriile-i legi din natură, ci caută să-i impună acesteia - cu variabilă putinţă de succes - legile pe care le inventează liber" (I, 8). „E fulgerarea clipei, de neprins, eternă" (Fabbrichesi 1981: 483). Sau şi: *‚Prin feeling* înţeleg acel tip de conştiinţă care nu implică nici o analiză, comparaţie sau orice alt proces, şi nici nu constă în întregime sau în parte din vreun act prin care un fenomen de conştiinţă se distinge de un altul, ceva care are propria-i calitate pozitivă ce nu constă în nimic altceva, şi care este în el însuşi tot ce este" (CP 1.306).
Habermas (1995) subliniază critica psihologismului pe care Peirce o începe încă din Harvard Lectures. însuşi procesul de interpretare e „anonimizat", „depersonalizat": mintea poate fi văzută ca relaţie între semne. Aceasta îl face pe Habermas să vadă la Peirce un dezinteres pentru procesul de comunicare ca eveniment intersubiectiv, ceea ce-i permite lui Oehler (în Ketner 1995) să-i răspundă subliniind dimpotrivă momentele în care Peirce se dovedeşte sensibil la comunicarea dintre subiecţi. Dar se ştie, pe Peirce îl poţi face să spună orice, în funcţie de felul cum îl întorci. Rămâne faptul că mi se pare posibil să explic procesul de iconism primar fără să fac recurs la fapte sau reprezentări mentale, fără să trădez spiritul lui Peirce.
Să se observe că în această fază nu se poate nici măcar afinna că senzaţia ar prezenta vreo asemănare cu *ceva* care era în obiect sau în câmpul stimulator (în cazul unei senzaţii de roşu ştim foarte bine că în obiect nu se află roşul, e cel mult un pigment, sau

un fenomen luminos, căruia noi îi răspundem cu senzaţia de roşu). Am putea chiar şi să avem doi subiecţi, unul daltonist (care confundă roşul cu verdele) şi celălalt nu, aşa încât senzaţia în primul subiect să fie diferită de aceea din al doilea, dar pentru amândoi să rămână un răspuns constant la stimul, şi amândoi să fie educaţi să răspundă roşu la stimulul acela. Ceea ce voim să spunem este că ar exista permanent, pentru fiecare, un raport constant între stimul şi senzaţie (şi că printr-un accident cultural

447

cei doi pot să interacţioneze liniştiţi, numind împreună, şi mereu focul roşu şi pajiştile verzi).

[30]- Cf. Mameli (1997, 4): „deoarece Peirce gândeşte şi arată că inteli-gibilitatea nu e o caracteristică accidentală a universului, că ea nu e un simplu epifenomen al felului cum sunt lucrurile, ci e o caracteristică pe care o 'formează" universul, urmează de aici că o teorie a inteligibilităţii este şi o teorie metafizică asupra structurii universului".

[31]- în legătură cu aceasta trimit la Sebeok 1972, 1976, 1978, 1979, 1991, 1994.

[32]- în acest sens Ransdell (1979: 61) poate să susţină că fiind date cele două posibile teorii ale cunoaşterii (cunoaşterea e reprezentare a obiectului, şi cunoaşterea e percepţie nemijlocită a ceea ce obiectul este în sine), propunerea peirceană se prezintă ca o sinteză dinamică între cele două poziţii.

[33]- Fumagalli (1995: 167) relevă că „teoria judecăţii perceptive e una dintre ultimele porţiuni ale filosofiei peirceene care vede lumina", şi-i subliniază întreaga noutate. între altele lămureşte faptul că perceptul lui Peirce nu e un *sense datum,* un *quale,* ci „este deja rodul unei elaborări cognitive neconştiente, care sintetizează datele într-o formă structurată", altfel spus, „Un construct rezultând din operaţii psihologice pe datele simţurilor pure, pe stimulii nervoşi" (1995: 169).

[34] Una dintre încercările cele mai fructuoase de a interpreta trecerea dintre proces şi judecată perceptivă mi se pare cea a lui Innis (1994, 2), unde se trasează paralele convingătoare între Peirce, Dewey, Biihler, Merleau-Ponty, Polany.

[35]- Pentru aceste sugestii trebuie să-i fiu recunoscător lui Perri 1996 **(I.II.3)** şi lui Nesher 1984.

[36]- Ms 410, citat în Roberts (1973: 23-24). în CP 2.277 Peirce reliefează că, dată fiind categoria Jconilor, cele care cuprind simple calităţi sunt *imagini,* cele ce reprezintă relaţii diadice sunt *diagrame,* cele care prezintă un paralelism între caracteristicile a două obiecte sunt *metafore* (şi mi se pare că termenul este folosit în sensul larg de „similitudine conceptuală").

[37]- Privitor la un concept de motivare a semnelor, care nu exclude convenţionalitatea lor, şi prezenţa concomitentă de reprezentări alternative, ambele *motivate,* a se vedea *Tratatul* 3.5.

3. Tipuri cognitive şi conţinut nuclear

[L] Uneori filiaţia este explicit citată, chiar dacă în grabă (cf, printre alţii, Johnson 1989: 116), alteori critic discutată (cf. Marconi

448

1997: 145-148 - dar nu întâmplător e vorba de un autor, la urma urmei, „continental").

[2]- „Desigur, în gândirea lui Kant, funcţiile categoriale logice îndeplinesc un rol foarte însemnat: dar el nu ajunge la extinderea fundamentală a conceptelor de percepţie şi intuiţie la domeniul categorial... De aceea el nu distinge nici măcar între concepte ca semnificaţii generale ale cuvintelor şi concepte ca specii ale reprezentării generale *directe* şi, în fine, ca obiecte generale, adică corelate intenţionale ale reprezentărilor generale". *(Cercetări logice* VI, §66).

[3]- Multe dintre aceste întrebări nu mi s-ar fi ivit dacă n-aş fi citit în fază de manuscris Violi (1997) şi - în faza ajunsă la final a lucrării de faţă - Marconi (1997), la care voi trimite frecvent. Acordul cu Violi e aproape total; în ce-1 priveşte pe Marconi voi sublinia atunci când este cazul unele puncte în care mi se pare că abordările noastre sunt diferite.

[4]- în *Tratat* (1975: 247) afirmasem că semioza perceptivă e un postulat al semioticii. în respectiva carte, şi în faza la care ajunsese discuţia semiotică în acel moment, părea important de subliniat natura socială şi culturală a sistemelor de semne. Efortul de a găsi o definiţie a conţinutului în termeni de interpretanţi, prezentaţi cu toţii public de către repertoriul, şi el „public" al enciclopediei, urmărea să scoată problema semnificatului din secătuirea mentalismului, sau cel puţin dintr-o recurgere la subiect

care în anii aceia era identificat (după părerea mea, în chip riscant)' în adâncimile inconştientului. *Tratatul* se încheia tocmai de aceea cu observaţia că problema subiectului era, fără îndoială, importantă, dar pentru moment trebuia să rămână exclusă dintr-o semiotică înţeleasă ca logică a culturii. De această excludere am rămas permanent nemulţumit, şi o amendam prin introducerea în ediţia franceză a acelei părţi din *Tratat* dedicată producţiei semnice: „Aş corecta astăzi afirmaţia potrivit căreia capacitatea noastră de a recunoaşte un obiect ca *token,* sau ocurenţă a unui *tip* general, este un postulat al semioticii. Dacă există semioză până şi în procesele perceptive, capacitatea mea de a considera foaia de hârtie pe care scriu ca dublul altor foi de hârtie, şi de a recunoaşte un cuvânt pronunţat ca repetare a unui tip lexical, sau de a identifica în Jean Dupont pe care-1 văd astăzi pe acelaşi Jean Dupont pe care l-am cunoscut acum un an, sunt procese în care semioza intervine la nivel elementar. Şi deci posibilitatea de a recunoaşte raportul dintre *token* şi *type* nu poate să fie definită ca un postulat decât în cadrul prezentei discuţii despre producerea semnelor, în acelaşi sens în care, pentru a explica cum să fie

449

utilizat un instrument de navigaţie ce serveşte la a arăta latitudinea, se dă ca deja demonstrat faptul că pământul se învârte în jurul soarelui - pe când acest 'postulat' redevine o ipoteză ştiinţifică de probat sau de falsificat în cadrul unui excurs astronomic" *(La production des signes,* Paris, Livre de poche, 1992). Dar chestiunea e că, chiar şi în *Tratat,* accentul era pus pe viaţa socială a semnelor, nu pe probleme de gnoseologie, altfel n-ar fi început cu un capitol care vorbea despre o Logică a Culturii (şi nu a naturii). Cu toate acestea, excluderea înfăptuită de mine nu era aşa de radicală pe cât părea, şi îi sunt recunoscător lui Innis (1994, 1) pentru faptul că a scos în relief toate locurile din *Tratat* în care (deşi doar o „postulasem") repet că semioza perceptivă e o problemă semiotică centrală şi că e indispensabil să ne gândim la o definire semiotică a perceptelor (de ex. 3.3.3). Nu puteam fi indiferent faţă de această problemă, dat fiind că în scrierile mele pre-semiotice, cum este *Opera aperta* /Opera deschisă/ mă inspirasem în sens larg din fenomenologie, de la Husserl la Merleau-Ponty, şi din psihologia percepţiei, de la transacţionalişti la Piaget. Dar evident că acea „postulare" în loc de abordare (care se voia a fi o simplă limitare a terenului meu de cercetare în acel moment) presupunea şi producea o ambiguitate de fond: în fapt nu era hotărât dacă munca de inducţie cerută pentru a se înţelege ceva era obiectul unei psihologii a percepţiei şi a cogniţiei, şi prin urmare o problemă vestibulară, dar nu centrală, pentru semiotică, sau, dimpotrivă, înţelegerea şi semnificarea erau un proces unic, şi deci un singur subiect de cercetare, aşa cum voia tradiţia fenomenologică la care mă asociasem. Unul dintre motivele acelei ambiguităţi a fost explicat în paginile anterioare: *Tratatul* era structurat în aşa fel încât să focalizeze întâi de toate Obiectul Dinamic, ca *terminus ad quem* al semiozei (şi de aceea se deschidea cu o teorie a sistemelor semnice ca deja constituite social). Pentru a pune pe primul loc problema semiozei perceptive se cerea să consider, aşa cum fac în cartea de faţă, Obiectul Dinamic ca *terminus a quo,* şi deci ca ceva care stă înainte de semioză şi de la care se porneşte pentru a se elabora judecăţi perceptive. E adevărat că se pot considera senzaţiile (potrivit teoriei empirice a Vederii despre care ne vorbeşte Helmholz) ca „semne" ale obiectelor sau ale stărilor exterioare, de la care prin inferenţă (inconştientă) plecăm pentru a activa un proces interpretativ (trebuie să învăţăm să „citim" aceste semne). Totuşi în timp ce un cuvânt sau o imagine, sau un simptom ne trimit la ceva ce se află acolo, în~campul de stimuli din care prelevăm sau primim aceste

450

semne-stimuli, şi la capătul inferenţei/inducţiei perceptive aceste lucruri care erau acolo ne fac inteligibil ceea ce era chiar acolo.

[6]- Aceasta va fi deosebirea dintre modalităţile Alfa şi Beta despre care vorbesc în *6.15.*

[7]- Aş putea spune că în acest caz se realizează acel proces (descris de Pareyson 1954) prin care artistul, pornind de la un imbold încă inform oferit de materia asupra căreia lucrează, scoate din el un fel de sugestie pentru a întrevedea acea formă care apoi, după terminarea operei, va da sens întregului, dar care la începutul procesului nu există încă, şi e doar *anunţată* de imbold.

[8]- Trimit la Ouellet (1992) pentru una dintre cele mai interesante încercări de a

contopi problematica husserliană cu cea semiotică, reluând în discuţie raporturile dintre cunoaşterea sensibilă şi cunoaşterea propoziţională, percepţie şi semnificaţie, şi opoziţia dintre o semiotică a lumii naturale şi o semiotică a limbii naturale (în Greimas şi Courtes 1979: 233-234). Despre problemele semiozei primare, vezi şi Petitot 1995.

[9]- încă din 2.8.2 admiteam posibilitatea de a recunoaşte ca pre-semiozice (şi totuşi la rădăcina semiozei) fenomene organice cum ar fi „recunoaşterea" *stereo.*

[10]- Chiar fiind vorba de un experiment mental, am căutat să nu mă dezlipesc de ceea ce se cunoaşte în acest sens, şi chiar să profit. Pentru orice informaţie filologică sunt recunoscător lui Alfredo Tenoch Cid Jurado care a scris, pentru folosinţa mea personală strictă, un studiu până acum inedit, „Un cerb numit cal". Cf. şi reflecţia asupra aspectelor semiotice aparţinând lui Todorov (1982, II).

"• Despre discutarea dezbaterii Locke-Berkeley vezi Santambrogio (1992,1).

[12]- Cazurile de referinţă izbutită aduc în criză teoriile potrivit cărora n-ar exista „semnificat transcendental". Poate că este greu, şi uneori imposibil, de definit semnificaţia transcendentală a unui text, sau a unui sistem articulat şi complex de propoziţii, şi că în acest caz intră în scenă o derivă interpretativă. Dar dacă atunci când îi spun cuiva *a sunat cineva la uşă, du-te, te rog, şi deschide,* acesta sau aceasta (dacă colaborează) se duce să deschidă uşa şi nu fereastra, înseamnă că la nivel de experienţă cotidiană noi tindem să atribuim nu numai un semnificat literal enunţurilor, ci şi să asociem în mod constant anumite nume cu anumite obiecte. ■ Dat fiind că nu consider necesar să intru în termenii dezbaterii, trimit pentru o rezumare a ei deosebit de fidelă la Gardner (1985, 11) şi pentru o serie de propuneri judicioase la Johnson Laird (1983, 7). Despre imagini vezi şi Varela 1992 şi Dennett, 1978.

451

[14]- Neisser (1976) ar postula şi în caz de instrucţiuni verbale activarea de „hărţi cognitive", de aceeaşi natură ca şi *schemata,* ce ar orienta percepţia.

[15]- Referinţa izbutită, deoarece e un comportament ce interpretează semnul, este şi ea o formă de interpretant. Despre referentul ca interpretant implicit cf. Ponzio 1990, 1.2.

[16]' Despre această dezbătută chestiune, Goodman (1990) sugerează să încercăm să traducem substantivul cu un verb: ca şi cum în loc să ne întrebăm despre conceptul de „responsabilitate", ne-am întreba ce anume vrea să spună „a fi sau a se simţi responsabil de ceva".

[17]- Marconi (1995, 1997) vorbeşte de o dublă competenţă lexicală: cea *inferenţială* şi cea *referenţială.* Mi se pare că acest ultim tip de competenţă ar trebui să se despartă în cele trei fenomene diferite ale instrucţiunilor pentru recunoaştere, pentru identificare, pentru reperare şi, fireşte, n-ar trebui să se identifice cu executarea de acte de referinţă (după cum vom vedea în 5).

[18]' Cu mult timp în urmă mă mirasem de ce la Paris mulţi taximetrişti orientali arătau că cunosc destul de puţin oraşul, în timp ce se presupune că un taximetrist, ca să obţină licenţa, trebuie să dovedească a avea o competenţă însemnată în ce priveşte harta locală. întrebându-1 odată pe unul dintre aceştia, evident surprins într-un moment de sinceritate, el a răspuns: „Păi când unul dintre noi se prezintă cu documentele la examen, dumneavoastră sunteţi în stare să spuneţi dacă fotografia de pe document este cu adevărat a lui?". Aşadar, speculând faptul proverbial că toţi orientalii se aseamănă pentru occidentali, şi invers, un singur candidat competent se prezenta de mai multe ori la examen arătând documentele de identitate ale propriilor săi conaţionali incompetenţi. Documentul de identificare oferea CN-ul împreună cu numele propriu (cu toată precizia cerută), dar situaţia interculturală făcea ca instrucţiunile pentru identificare să fie foarte scăzute pentru examinatori, făcându-i să se oprească asupra un TC cognitiv generic şi nu individual.

[19]- Pe aceleaşi principii am încercat să sprijin o etică elementară (cf. „Când intră în scenă celălalt se naşte etica", în Martini, F.M., şi Eco, U., *în ce crede cel care nu crede? I In cosa crede chi non crede?/* Roma: Atlantide 1996; acum şi în *Cinci scrieri morale,* Milano: Bompiani, 1997./ vezi şi ed. rom., ed. Pontica, 1998 - n.t./

[20]- Bruner (1990: 72). Dar a se vedea şi Piaget 1995, II, vi. Copilul în diferite stadii ale dezvoltării lui aplică iniţial ideea de viaţă la tot ceea ce mişcă, şi apoi, gradat, numai animalelor şi plantelor, dar

452

această idee de viaţă precede orice învăţare categorială. Atunci când copilul percepe

soarele ca ceva viu el efectuează o subdiviziune a *continuului* care este încă precategorial. Cf. şi Maldonado (1974: 273).

[21]- Pentru o serie de texte tomiste legate de acest lucru *(De ente et essentia vi; Summa Theologiae* 1, 29 2 la 3; I, 77, 1 ad 7; I, 79, 8 co; *Contra Gentiles* III, 46) vezi tratarea la Eco 1984, 4.4.

[22] Pentru o viziune a clasificărilor mult mai aderentă la utilizările noastre lingvistice efective vezi Rastier (1994: 161 şi urm.).

[23]- Considerând că conceptul exprimat de pronumele *Eu* este unul dintre acele „primes" ale sale - şi mi se pare judicios să admit că sensul subiectivităţii proprii ca opusă restului lumii este astfel, dar se vede că este astfel numai la un anumit stadiu al ontogenezei - Wierbicka (1996: 37) consideră că această idee, întrucât e universală, comună tuturor culturilor, nu poate fi interpretată. De aceea, în faţa propunerii ca *Eu* să poată fi interpretat ca „pronumele se referă la, sau denotă în general, subiectul actului de enunţare", inventează ca probă negativă faptul că, în acest sens, enunţul *eu nu sunt de acord cu cel care vorbeşte acum* ar trebui să fie tradus „cel ce vorbeşte acum nu este de acord cu cel care tocmai vorbeşte". Rezultatul ar fi evident absurd, dar aceasta prevede un vorbitor fundamental stupid. în realitate enunţul trebuie interpretat ca „subiectul acestui act de enunţare nu este de acord cu subiectul actului de enunţare la care se referă".

[24]' Inconvenientele legate de această identificare dintre semnificat şi propoziţie sau marca exprimată verbal se regăsesc şi atunci când se cere să interpretăm nu nişte obiecte vizibile, nici adevărate sau presupuse imagini mentale, ci şi hipoiconi, adică tablouri şi desene. A se vedea de exemplu *Languages ofart* de Nelson Goodman (1968). Cartea valorifică experienţa unui filosof al limbajului pentru a căuta să legitimeze existenţa de limbaje vizuale, şi încearcă să construiască categorii semiotice adecvate, aşa cum se întâmplă cu paginile despre „eşantioane" şi „exemplificări", sau despre diferenţa dintre artele autografe şi artele alografe. Şi totuşi Goodman rămâne legat de o idee propoziţională (şi verbală) a denotării. Când se întreabă dacă un tablou în tonalitate cenuşie care reprezintă un peisaj, denotă proprietatea cenuşiului sau este denotat de predicatul „cenuşiu", dacă un obiect roşu exemplifică proprietatea roşului sau dacă exemplifică predicatul „roşu" (în care caz se ridică problema dacă exemplifică predicatul „rouge" pentru francez, sau dacă exemplifică denotatul aceluiaşi predicat, Goodman caută doar să redea un fenomen de comunicare vizuală, ce se poate capta în termeni lingvistici, dar nu spune nimic despre

funcţia semnificantă pe care (să zicem) o capătă un obiect în timpul unui film pentru cine a asistat cu câteva clipe mai înainte la o scenă sângeroasă. El face distincţii subtile între o *man-picture* şi *picture of a man,* şi-şi pune numeroase probleme privind modalităţile denotative ale unui tablou ce ar reprezenta împreună pe ducele şi ducesa de Wellington. Acesta ar denota în acelaşi timp cuplul, parţial l-ar denota pe duce, ar fi în ansamblul său o *two-person-picture* şi în parte o *man-picture,* dar nu l-ar reprezenta pe duce ca două persoane, şi aşa mai departe. Sunt chestiuni ce se pot ridica numai dacă se înţelege tabloul ca echivalent al unui şir de enunţuri. Dar cine priveşte portretul (afară de cazul extrem în care el ar fi folosit cu scopuri documentar-istorice sau signalectice) nu-şi traduce propria-i experienţă în aceşti termeni. A se vedea mai degrabă cum Calabrese (1981) individualizează semnificanţi plastici de semnificanţi eminamente vizuali. Categoriile puse în joc, dincolo de problematica asemănării, sunt de exemplu opoziţii ce privesc decupajul încadrării, poziţia mâinilor, raportul dintre figură şi spaţiul de fundal, direcţia privirii, şi ca urmare raportul dintre un tablou ce arată că ştie că este privit de spectator şi un altul în care personajul priveşte ceva, dar nu priveşte spectatorul, şi aşa mai departe. Un portret nu-mi spune numai că văd o *man-picture,* şi nici că ceea ce văd este ducele de Wellinton (între paranteze fie zis, aceasta mi-o spune tăbliţă de pe rama tabloului, nu imaginea): dar şi faptul dacă bărbatul acela e simpatic, în plină sănătate, trist, neliniştit. A spune verbal că surâsul Giocondei aceleia e „ambiguu" sau „tulburător" e o biată interpretare a ceea ce imaginea îmi comunică. însă aş putea identifica (modificând imaginea leonardescă pe un computer) care sunt trăsăturile minime care fac surâsul acela tulburător, pe care alterându-le surâsul ar deveni un rânjet, sau o strâmbătură neexpresivă. Aceste trăsături eminamente vizuale sunt cruciale şi pentru a interpreta portretul ca referire la o persoană sau la o stare de

lucruri. [25]- Noile abordări cognitive au recuperat desigur acest spaţiu pre-lingvistic sau extralingvistic, chiar dacă par uneori a se împotrivi să-1 considere ca pe un spaţiu semiozic. A se vedea, de exemplu, poziţia lui Jackendoff. Poziţia sa e că gândirea e o funcţie independentă de limbaj şi că *input-un|e* pentru procesele cerebrale nu sosesc numai pe cale auditivă, ci şi pe alte canale, vizuale, termice, tactile, din percepţia organelor interne (proprioceptive). Merită să observăm că pentru fiecare dintre aceste canale diferite semiotici speciale au studiat procese semiozice ce se desfăşoară tocmai la aceste niveluri. Dar problema unei semioze perceptive nu este dacă o imagine sau o secvenţă muzicală ar putea fi anali-

454

zate în termeni „gramaticali", problemă proprie unei semiotici speciale. Este dacă tipul cognitiv găzduieşte şi informaţii ce provin de la aceste canale. Jackendoff pare să fi admis rolul de informaţii vizuale, şi de exemplu subliniază că reprezentarea unui cuvânt în memorie pe termen lung nu cere numai o triplă partiţie de structuri fonologice, sintactice şi conceptuale, dar poate să conţină şi o parţială structură 3D, sau că „a cunoaşte semnificaţia unui cuvânt care denotă un obiect fizic implică în parte să ştii cum apare acest obiect" (1987,10.4). Acelaşi lucru ar avea loc şi pentru propoziţii ce exprimă scene sau situaţii complexe. De exemplu în Jackendoff (1983, 9) dezambiguizarea unei expresii ca *the mouse went under the table* ar cere vizualizarea a două situaţii, una în care ceva *se duce* să se bage sub masă, alta în care ceva *trece* pe sub masă. Totuşi nu mi se pare că s-a apucat să discute alte canale senzoriale, poate datorită dificultăţii de a verbaliza astfel de experienţe.

[26]- Faptul, însă, că, aşa cum observă şi Violi (1997, 1.3.4) calităţile vizuale sunt mai uşor de interpretat decât cele olfactive şi tactile depinde de structura noastră fiziologică şi de istoria evoluţiei noastre: şi cei din Evul Mediu ştiau că există simţuri *maxime cognoscitivi,* cum sunt vederea şi auzul. Noi reuşim să ne amintim şi să interpretăm mai bine senzaţiile pe care am fi în stare să le reproducem: putem să reproducem printr-un desen, chiar şi neîndemânatic, ceea ce am văzut, şi putem să reproducem un sunet sau o melodie pe care am ascultat-o; nu putem să reproducem şi nici să producem (voit) un miros şi un gust (în afară de cazurile particulare, cum sunt parfumierii şi bucătarii: dar nu o fac cu propriul lor corp, ci amestecând substanţe). Această incapacitate de *a face cu corpul* se rezolvă într-o incapacitate (sau o capacitate mai mică) de a interpreta şi până şi a-şi aminti (noi ne amintim o melodie şi ştim s-o reproducem, nu ne amintim cu aceeaşi intensitate parfumul de violete, pe care-1 evocăm mai degrabă asociin-du-1 cu imaginea florii sau cu o situaţie în care l-am perceput). Se situează aparte cazul pipăitului: noi reuşim să reproducem pe corpul altuia sau pe al nostru, şi cu ajutorul corpului nostru, multe senzaţii tactile (nu pe toate, de exemplu nu pe aceea a catifelei). Această natură mixtă a tactului explică de ce poate să fie folosit uneori ca *medium* cognitiv, de exemplu în alfabetul Braille, ca să nu mai spunem de multe cazuri de solicitare intenţională de afecte sau senzaţii neplăcute, în raporturi erotice sau conflictuale. Nu mă pronunţ asupra raportului dintre receptare şi producere pentru animale care au alte resurse senzoriale.

455

27.

28.

29.

30.

31.

32.

Pentru *frames* vezi Minsky 1985. Pentru *scripts* vezi Schank şi Abelson 1977. Pentru o reprezentare 3D de comportamente şi acţiuni corporale cf. Marr şi Vaina 1982. Pentru furie vezi Greimas 1983.

Sau folosind modele 3D ca cele ale lui Marr şi Vaina 1982. Să presupunem că există o fiinţă (de exemplu unul dintre cărturarii aceia serioşi despre care se spune că studiau după obicei încă de mici, şi care de aceea nu s-au jucat niciodată) căreia i s-ar explica în cursul unei dezbateri despre traducere cum se face când se sare mărunt şi des în sensul lui *to skip.* Deoarece în atmosfera aceea ar fi prea puţin demn să i se explice prin arătare, având încredere în îndemânarea sa de a înţelege şi a formula propoziţii, i s-ar traduce în cuvinte instrucţiunile conţinute în tabelul lui Nida. Şi iată că acesta ar fi în măsură să se întoarcă în propria-i grădină şi să aibă, pentru prima oară, experienţa

primară corespunzătoare. Gibson 1966: 285; Prieto 1975. Cf. şi Johnson-Laird (1983: 120): un artefact e văzut ca membru al unei categorii nu atât din motive morfologice, ci pentru că apare ca însuşit pentru o anumită funcţie. Vezi şi Vaina 1983: 19 şi urm.
Despre raportul dintre tipuri cognitive şi reacţii corporale şi motorii a se vedea Violi (1997, 5.2.4): „Dacă într-o perspectivă whorfiană eram obişnuiţi să ne gândim la limbă ca la o balama între gândire şi culturi, acum sistemul lingvistic capătă o funcţie de mediere şi între trup şi gândire".
A vorbi numai de „figuri ale minţii" ar postula tradiţionalul *homunculus* care le percepe, şi regresia respectivă de homunculi la infinit, şi vezi în privinţa aceasta şi Edelman (1992: 79-80). însă s-ar putea spune că reprezentarea 3D nu face parte din reprezentarea semantică, ci mai degrabă serveşte la accederea la reprezentare (Caramazza et. al. 1990). Cf. în această privinţă şi Job 1995. Pentru problema care urmează, a dublei codificări, cf. de exemple Benelli 1995.
De obicei dimineaţa ne amintim în mod destul de clar ce anume s-a făcut, s-a văzut sau s-a spus seara înainte de a merge la culcare (şi nu numai în termeni vizuali, ci şi auditivi, de exemplu). însă atunci când ne deşteptăm după o abundentă libaţie serală, ne amintim că s-a spus sau s-a făcut ceva (şi suntem în stare să ne exprimăm nouă înşine sau altora în termeni verbali) dar nu reuşim să reconstituim „iconic" ce anume s-a petrecut. Spunem că s-a creat un prag prin care ne amintim în termeni iconici ce s-a întâmplat de la nouă până la miezul nopţii (înainte să se fi depăşit doza suportabilă de alcool), pe când, despre ceea ce s-a petrecut

456

după aceea s-a păstrat doar o amintire „prepoziţională" (de aici situaţia exploatată în atâtea filme comice despre personajul care-şi aminteşte că a făcut sau a spus cu o seară înainte un lucru îngrozitor, şi ştie bine asta, dar nu mai izbuteşte să reconstituie scena).
"■ Cf. Fillmore 1982, Lakoff 1987, Wierbicka 1996, Violi 1997 2.2.2.1 şi 3.4.3.1.
[34] Această discuţie despre celibatari exemplifică destul de bine deosebirea dintre o semantică formală şi o semantică cognitivă. Ne face să ne gândim la cunoscuta problemă prin care, dacă bărbierul satului e cel care-i rade pe toţi bărbaţii care nu se rad acasă, cine-1 rade pe bărbierul satului? în termeni cognitivi (şi odată am pus întrebarea asta la doi copii) răspunsurile sunt multiple şi toate sunt rezonabile: bărbierul e o femeie, bărbierul nu se rade niciodată şi are o barbă foarte lungă, bărbierul e un urangutan dresat, bărbierul e un robot, bărbierul e un băiat imberb, bărbierul nu se rade, ci îşi arde barba (de aceea e poreclit Fantoma de la Operă), şi aşa mai departe. Dar pe planul logic, pentru ca întrebarea să aibă un sens, trebuie să ne imaginăm un univers compus doar din bărbaţi care de obicei se rad.
[35]- Pe de altă parte, şi lăsând de o parte pentru o clipă mistica fantastică, există un congres de astronomi care discută despre steaua N4, dispărută de un milion de ani, a cărei lumină este pusă în evidenţă doar cu aparaturi complexe; astronomii ştiau foarte bine cum s-o identifice şi asociază numelui ei un CM făcut din informaţii destul de sofisticate; totuşi, în timp ce ei vorbesc, fiecare are despre N4 un TC care cuprinde procedurile pe care ei le folosesc/respectă pentru a o identifica şi semnalele (de orice gen ar fi acestea) pe care le primesc atunci când o focalizează.
[36]- Neisser (1987:9(vorbeşte de scheme cognitive dar precizează că ele nu sunt nici categorii, nici modele; de fapt apar ca sisteme de aşteptare, întemeiate pe experienţe anterioare, care orientează construcţia judecăţii perceptive. Totuşi admite: „Nu pot să spun ce anume sunt: n-am şti cum să caracterizăm pre-cerinţele structurale ale percepţiei până ce nu vom fi în stare să descriem informaţia pe care cel ce percepe o prelevă. Sunt puţine motive ca să credem că aceste structuri preliminare au multe în comun cu modelele cognitive de care depinde categorizarea; şi sunt toate motivele să credem că sunt foarte fin acordate cu proprietăţile ecologice relevante din lumea reală".
[37]- în ceea ce urmează, voi ţine seamă de Rosch 1978, Rosch & Mervis 1975, Rosch et al. 1976, Neisser 1987, Lakoff 1987, Reed 1988, Violi 1997.

457

[38]- S-ar putea obiecta că aceste teste sunt viciate de faptul că subiectul trebuie să răspundă verbal: pariez că perceptiv şi emoţional oricine distinge o pereche de pantaloni de smoking de o pereche de *hot pants* roz cu aceeaşi repeziciune cu care distinge pantalonii de o geacă. Dar am ales bineînţeles un exemplu maliţios, pentru că e evident că distingem o banană de un măr mai bine decât deosebim un măr renet de un măr

ionatan.

[39]- „Deoarece semantica unei limbi nu e separabilă de o semantică a lumii naturale, schemele pe care le folosim pentru înţelegerea limbajului nu sunt diferite de cele pe care le folosim pentru înţelegerea lumii. Dacă experienţa despre lume nu e reductibilă la inventare limitate şi preformate, tot aşa nu este nici sensul lingvistic" (Violi 1997, 11.1).

[40]- Violi (1997, 5.2.2) evidenţiază: „ne gândim la obiectele de manufactură: un scaun, un pat, o cămaşă - sunt toate obiecte a căror funcţie e definibilă de un act intenţional pe a cărui bază se va dezvolta un program motoriu definit şi comun tuturor obiectelor de tipul respectiv. Toate scaunele sunt obiecte pe care mă aşez urmând aceeaşi succesiune de acţiuni, toate paharele sunt obiecte din care beau în acelaşi fel etc. Când trec de la acest nivel la cel supraordonat, la categoria mobilelor, de exemplu, nu mai pot să identific un unic program motor, pentru că mobila nu dă naştere unei singure interacţiuni comune, ci la mai multe şi diferite tipuri de acţiuni". Această insistenţă asupra rolului corporalităţii în a determina şi semnificatul şi categorizările, ne readuce la tema acelor *affordances,* şi constituie unul dintre punctele de cotitură ale cognitivismului contemporan faţă de semantica tradiţională.

[41]- Reed (1988: 197) se întreabă de ce, odată elaborată o categorie a îmbrăcămintei, e mai greu de recunoscut ca îmbrăcăminte o cra-vată-papion decât o cămaşă. Depinde de faptul că s-au definit veşmintele ca ceva pe care ni-1 punem pe noi ca să ne fie cald, şi în acest caz un papion n-ar putea fi o îmbrăcăminte. Dar testul ar obţine rezultate diferite dacă în loc de categoria hainelor i s-ar propune subiectului categoria articolelor de vestimentaţie. Mă tem însă că în acest caz categoria mai mult decât funcţională ar fi de tip comercial, şi iată că în acest caz micul papion ar sta foarte bine alături de cămăşi şi de curele pentru că se cumpără din aceleaşi magazine, sau se păstrează la un loc cu pantalonii şi cu batistele în garderobă sau în dormitor, şi nu în bibliotecă sau în bucătărie. La un anumit nivel de pricepere categorială se pot pune la un loc o bicicletă şi un automobil printre Vehicule, dar dacă categoria e aceea a obiectelor de făcut cadou pentru aniversări, bicicleta va fi

asociată cu ceasul şi cu fularul, iar automobilul riscă să rămână exclus din grup.

[42]- Consider că cele pe care le numesc tipuri hibride corespund cu ceea ce Violi (1997, 9,1) numeşte „valoare medie".

[43]- Unii sugerează că dacă ni se cere să desenăm un triunghi, de obicei desenăm un triunghi echilateral. Nu intenţionez să discut dacă lucrul acesta se datorează amintirilor din şcoală sau faptului că atât în natură, cât şi în cultură formele triunghiulare pe care le vedem (cum ar fi munţii şi piramidele egiptene) sunt mai uşor de raportat la motviul echilateralului decât la cel al triunghiului dreptunghic (chiar dacă în general munţii sunt mai curând triunghiuri scalene). Ceea ce face aceste experimente puţin relevante pentru o discuţie despre tipurile cognitive ca prototipuri este valenţa lor statistică. Să presupunem că 99% din populaţia mondială desenează un triunghi ca echilateral. Ar rămâne un 1%, practic egal cu întreaga populaţie italiană, care s-ar comporta altfel. Acum să se ceară unui reprezentant din cei 99% şi unui reprezentant din cei 1 % să hotărască dacă ceva e triunghiular mai curând decât pătrat sau circular: îmi închipui că aici ar exista consens. Aceasta ne-ar spune că nu e necesar ca TC-ul triunghiului să se identifice cu prototipul cel mai răspândit din punct de vedere statistic.

[44]- Lakoff (1987:49) distinge între categorii ca efecte de clasificare şi ***kinds,*** dar nu distinge între *kinds* şi categorii. La p. 54 o numeşte categorie pe aceea de cauză în sensul că există un prototip al felului cum şi de ce un lucru trebuie să fie considerat drept cauză (un agent face ceva, un pacient îl suportă, interacţiunea lor constituie un eveniment aparte; parte din ceea ce agentul face schimbă starea pacientului, există un transfer de energie între agent şi pacient etc. - toate sunt trăsături ce mi se pare că privesc doar cauzalitatea umană). Deci în cazul cauzei Lakoff vorbeşte de categorie în sens kantian; totuşi lista *frames-|xn|or* sau cazuri gramaticale oferite ca să definească cauza ne fac să ne gândim (în termeni kantieni) nu la categorie, ci la schemă. încă o dată apare o ambiguitate care ar fi putut să fie micşorată privind cu mai multă grijă istoria conceptului de categorie.

[45]- Găsesc că-i ciudat că subiecţi normali nu l-au definit şi ca pe ceva în formă de cutie, greu de deschis atunci când e în mers sau când se opreşte între un etaj şi altul, dat fiind că tocmai aceste două proprietăţi explică claustrofobia instinctivă pe care acest mijloc

de transport îl inspiră multora. Poate că întregul eşantion anchetat era compus numai din agorafobiei.

459

46.
47.
48.
49.
50.

Observă Lakoff (1978:66): „Efectele prototipale sunt reale, dar superficiale. Se nasc dintr-o varietate de surse. E important să nu confundăm efectele prototipale cu structura categoriei aşa cum e dată de modelele cognitive". A se vedea binemeritata confuzie pe care Lakoff o creează în privinţa opiniilor obişnuite şi a utilizărilor posibile ale lui *mamă* (şi paginile lui par deosebit de profetice, sau cel puţin strălucite ca pionierat, faţă de dezbaterile actuale asupra donării şi a însămânţării artificiale).

Trimit la Violi (1997, 6.13.2) în ce pr5iveşte diferenţa dintre caracter protipal categorial şi caracter tipic al semnificatului. Situaţia nu ar fi diferită de cea imaginată de Locke pentru senzaţii *{Eseu* II, xxxii, 15): „Nici ideile noastre simple n-ar putea în nici un fel să fie acuzate de falsitate dacă, din cauza structurii diferite a organelor noastre, ar fi stabilit că acelaşi obiect trebuie să producă idei diferite în spiritul unor oameni diferiţi în acelaşi timp: de exemplu, dacă ideea unei violete produsă în spiritul unui om de către ochii săi ar fi aceeaşi pe care o produce în spiritul altui om o floare de filimică, şi invers. Asta fiindcă, lucrul neputându-se afla niciodată /.../ n-ar ajunge în nici un fel să fie confundate în nume ideile astfel obţinute, şi n-ar fi nici o falsitate, nici în unele, nici în altele. Deoarece toate lucrurile ce au structura unei violete şi producând constant ideea pe care el o numeşte albastră, şi cele având structura florii de filimică producând în mod constat ideea pe care el cu tot atâta constanţă a numit-o galben, oricare ar fi în mintea lui acele aparenţe însele, el ar putea deosebi lucrurile pentru nevoile sale cu tot atâta regularitate prin aparenţele acelea, şi ar putea înţelege şi semnifica deosebirile marcate de numele albastru şi galben, ca şi cum aparenţele şi ideile din mintea lui, primite de la cele două flori, ar fi exact ca şi ideile care sunt în spiritul celorlalţi". Reformulată de Wiţtgenstein, problema sună astfel: „Să presupunem că fiecare are o cutie în care există ceva pe care noi îl numim 'coleopter'. Nimeni nu poate privi în cutia celuilalt; şi fiecare spune că ştie ce este un coleopter numai privindu-şi coleopterul său. Dar s-ar putea ca fiecare să aibă în cutia lui un alt lucru. Am putea chiar să ne imaginăm că acest lucru s-ar schimba continuu" *{Cercetări filosofice* I, 293). Numai Măria Corti m-a privit cu surprindere spunându-mi: „ah, tu eşti, dar ce-ai făcut, ţi-ai schimbat pieptănătura?" (Istoric). O variantă a acestei experienţe s-a petrecut la secţia mea universitară. Am intrat (inopinat şi fără barbă) în biroul unei colege care a vorbit cu mine câteva minute fără să arate vreo surpriză. Numai după ce eu ieşisem, un student prezent acolo a întrebat-o dacă

460

eram cu adevărat eu şi, în faţa uimirii ei pentru întrebarea aceea, a subliniat faptul că nu aveam barbă. în momentul acela colega mea a realizat asta. Explicaţia este că mă cunoştea de foarte mulţi ani, adică de când încă nu aveam barbă. Dar în aceeaşi după-amiază colega a trecut prin faţa biroului meu, şi prin uşa deschisă a zărit, aşezat la masa mea, un personaj care n-ar fi trebuit să fie în locul acela. A avut o clipă de perplexitate, apoi, evident, şi-a amintit că eram eu fără barbă. Ea mă cunoştea *anterior* bărbii, dar în biroul acela (ne transferasem în locul acela de câţiva ani) mă văzuse întotdeauna posf-barbă. S-ar părea deci că ea folosea în legătură cu mine două tipuri fizionomice diferite, să zicem unul privat şi altul profesional. O altă experienţă care ar trebui să fie comună persoanelor ce au scăderi simţitoare în greutate ca urmare a unor diete periodice, este să-i întâlnească pe alţii care se grăbesc să le spună cât le găsesc de slabe sau mai grase decât de obicei; afirmaţia nu coincide niciodată cu starea subiectului, şi anume subiectul aude că e definit ca mai gras când a pierdut cel puţin opt kilograme, şi slăbit atunci când le-a pus la loc. Ceea ce înseamnă că cel ce emite judecata compară persoana cu tipul pe care şi 1-a construit în timp mai înainte şi că acesta era bazat pe situaţia subiectului la prima sau la cea mai semnificativă întâlnire. în raporturile sociale suntem mai graşi sau mai slabi nu în relaţie cu răspunsul cântarului, ci în relaţie cu tipurile fizionomice ale altora.

[51]- Să se observe între altele că, dacă ar fi posibile tehnici de donare totală, în care

donatul nu numai că ar avea acelaşi corp, dar şi aceleaşi gânduri, aceleaşi amintiri şi acelaşi patrimoniu genetic cu al arhetipului, atunci şi indivizi ca Gianni ar deveni replicabili ca un roman sau ca o compoziţie muzicală; ar exista o „partitură" pentru a-1 produce pe Gianni după bunul plac.

[52]- In mod vădit trebuie să luăm în considerare cazul în care eu şi interlocutorul meu avem o bună familiarizare cu SV2. Altminteri toţi avem experienţe de incertitudine, există oameni care sunt, de exemplu, în stare să recunoască *Appassionata* (sau *Michele)* de la primele note, dar nu şi *Gli addii* (sau *Sergeant Pepper)* - dar asta e acelaşi lucru cu a spune că-1 recunoaştem pe Johann Sebastian pentru că lucrează în toate zilele cu noi şi avem, în schimb, dificultăţi să-1 recunoaştem pe Ludwig de fiecare dată când îl întâlnim după zece ani.

[53]- Vezi în legătură cu aceasta unele interesante menţiuni ale lui Merrell(1981: 165 şi urm.).-

[54]- Dacă parametrul timbric contează aşa de puţin, vom putea spune oare că *A cincea* de Beethoven cântată la mandolină este tot aceeaşi compoziţie? Intuitiv, nu - cel mult vom recunoaşte linia

461

55.

56.

melodică. De ce ne mulţumim, în schimb, cu transcrierea SV"? Evident, pentru că cea de-a doua e o compoziţie pentru instrument solist, pe când prima e o operă simfonică, şi în execuţia la mandolină nu se trece numai de la un timbru la altul, ci se pierde complexitatea timbrică esenţială operei. Câte reduceri ale corpului orchestral suntem dispuşi să suportăm ca să spunem că execuţia aceea e tot *A cincea* de Beethoven? SV2 transcrisă pentru ocarină ar mai fi oare SV2 aşa cum rămâne transcrisă pentru flaut? Dacă fluier începutul lui SV2 eu „interpretez" SV2 sau îi dau doar un fel de parafrază, ca şi cum aş spune că *Logodnicii* este povestea a doi logodnici? Sau nu cumva, fluierând, ofer doar un suport mnemonic ca să evoc tipul, ca atunci când spun că *Logodnicii* e cartea aceea care începe cu „Braţul acela al lacului Como"? Şi ce se întâmplă cu *Logodnicii* tradus în franceză? E ca SV2 transcris pentru flaut? Amân pentru altă dată răspunsul la aceste întrebări şi la altele, de mare însemnătate pentru o teorie a traducerii zise intersemiotice (pentru care trimit la Nergaard 1995), dar mai puţin esenţiale pentru problema pe care o discut aici. Cred că aceasta se apropie de al doilea dintre cele două cazuri luate în considerare de Marconi (1997, 3): competenţă inferenţială intactă şi competenţă referenţială rea împotriva unei bune competenţe referenţiale şi rea competenţă inferenţială. Bruggen ar fi capabil să-şi identifice TC-ul său cu CM-ul său, dar în acest caz am fi în faţa aceleiaşi competenţe pe care o are zoologul în privinţa şoarecelui, şi am văzut că ne interesează numai competenţa pe care o avem şi noi în comun cu zoologul.

4. Ornitorincul între dicţionar şi enciclopedie

'• Diego Marconi (1986, Apendice) a examinat, o serie de dicţionare, bilingve şi monolingve, din Evul Mediu până în secolul al XVIII-lea, şi a constatat că definiţiile (sau glosele) apar (atunci când apar, şi nu e vorba de nişte simple repertorii de cuvinte permise): (i) ca sinonim în altă limbă; (ii) ca instrucţiune pentru identificarea sau producerea referentului (vezi, de exemplu, Sextus Pompeus Festus, secolul II, *De verbomm significatu,* pentru care *murie* (saramură) se obţine pisând sare mare într-un mojar şi adunând-o într-un vas de lut etc; (iii) ca adevărate liste de leme de cuvinte dificile orientate spre traducerea în cuvinte simple (dar problema competenţei dicţionariale este aceea a definiţiei cuvintelor simple!); (iv) prin sinonime *adulterate=* to counterfeit or to

462

corupt); (v) folosind latina ca limbă privilegiată *(ambiguo* = /ambiguu/ „anceps, obscurus").

[2]- Inconvenientele metodei lui Wilkins (1668) sunt şi cele pe care le-am evidenţiat în definiţia lui *bachelor* în Katz şi Fodor (a se vedea Eco, 1975, 2, 10).

[3]- Şi atunci când psihologii cunoaşterii vorbesc despre activitate categorială se referă în mare parte la o primă capacitate de a subsuma experienţa în clasificări pe care le-am putea numi sălbatice. De ex. Bruner et al. 1956:1) vorbesc despre clase de „situaţii

periculoase" în care suntem în chip firesc înclinaţi să introducem o alarmă aeriană, un piton deranjat în timp ce se urca într-un copac, reproşul făcut de un superior.

[4]- Pentru aceste informaţii, cf. Alan Rey, ed., *Le Robert. Dictionnaire Historique de la langue Franlaise.* Paris: 1992.

[5]- Sau, se procedează aşa cum mulţi dintre noi ne organizăm biblioteca proprie. Dacă *Estetica* lui Croce acum zece ani stătea în despărţământul numit „Estetică", în momentul în care se începe o cercetare gnoseologică, cartea se poate muta (până la sfârşitul cercetării) în secţiunea „Cunoaştere". Criteriul e personal, dar asta nu înseamnă că-i mai puţin pertinent, odată fixate regulile de reperare.

Din această categorie de proprietăţi ce se pot şterge la nivelul CN nu fac parte numai cele cu caracteri taxonomic. Marconi (1997: 43) dă exemplu de două aserţiuni care, din perspectiva sa, ar fi ambele necesare, dar constituind competenţa comună, deoarece prima e universală, iar cea de a doua particulară: (i) *aurul are numărul atomic 79,* (ii) *37 este al treisprezecelea număr prim.* Enunţul (i) nu reflectă, desigur, competenţa comună, şi aş accepta să-1 consider „necesar", adică ne-anulabil, în cadrul discursului ştiinţific. Ar putea să nu mai fie astfel mâine, când s-ar descoperi că paradigma de astăzi nu dă seamă în mod adecvat de diferenţa dintre elemente. Un bijutier distinge aurul de o contrafacere pe baza propriilor sale criterii pe care le-aş defini empirice (nu mă interesează care), iar pentru rest oamenii obişnuiţi au despre aur un Te destul de vag, ceea ce le permite falsificatorilor să facă să treacă cu uşurinţă drept aur ceea ce nu este. Cât despre (ii) ar putea fi mai „constrângătoare" decât (ii) dacă s-ar accepta distincţia kantiană între judecăţi analitice şi judecăţi sintetice *a priori.* In fapt Kant ar fi spus că cunoştinţele noastre despre număr depind de schematismul transcendental, pe când cea despre aur e un concept empiric (în fapt Kant presupunea că ştie cum se poate genera numărul 37, dar nu cum s-ar putea determina ce anume este aurul). Este între cele două enunţuri o deosebire care nu mi se pare

6.

463

7.

8.

cuprinsă complet de opoziţia universal şi necesar *vs* particular şi necesar. Desigur (ii) nu ţine de CN: ne este de ajuns să ştim că 37 e un număr mai mic decât 38 şi mai mare decât 36, şi cum poate fi generat. Dacă ni s-ar spune să ne ducem să cumpărăm atâtea alune câte sunt numărabile în baza celui de-al treisprezecelea număr prim, cred că ne-am întoarce cu mâinile goale. Aceste observaţii ne îngăduie să spunem că a nega că şoarecii sunt MAMIFERE, că aurul are numărul acela atomic şi că 37 este al treisprezecelea număr prim, din punct de vedere al CN-ului sunt toate trei afirmaţii irelevante, tocmai pentru că sunt importante (şi neanulabile) numai cu scopul unei cunoaşteri sectoriale mai elaborate.

Ce anume percepem când vedem pe cineva că-şi îmbracă cămaşa pe sub sacou? Nu vedem, însă ştim că acea cămaşă acoperă şi spinarea. O ştim pentru că avem un TC al cămăşii întemeiat pe experienţe perceptive (şi productive). Ar rămâne opţional dacă are un guleraş şi ce fel, dacă are mâneci lungi sau scurte, însă dacă are manşete, atunci are mâneci lungi. însă, în *Totd şi viaţa fără griji,* soţia, foarte zgârcită, îi impune soţului să îmbrace o cămaşă făcută numai din guler, plastron şi manşete. Restul va fi acoperit de sacou şi nu-i nevoie să risipească material inutil. Toto, pe bună dreptate obiectează că, dacă din întâmplare i se va face rău în tramvai şi cineva i-ar scoate sacoul, toţi şi-ar da seama de păcăleala aceea ruşionasă: el spune astfel că, de fapt, în cazul ăsta cei de faţă şi-ar da seama că au integrat nişte stimuli incompleţi cu un TC forte, ajungând astfel să pronunţe o judecată perceptivă greşită. In momentul acela cei de faţă ar hotărî că ceea ce percepuseră ei drept cămaşă nu era decât o *falsă* cămaşă. Dar soţia (excluzând posibilitatea acestui incident) speculează asupra propriei ei încrederi de nezdruncinat în existenţa unor TC-uri care cuprind trăsături neanulabile. Pe de altă parte, Walt Disney a reuşit să ne facă să recunoaştem ca şoarece un animal cu coadă şi cu urechi,de şoarece, dar biped şi cu un tors antropomorf. E îndreptăţit să ne întrebăm dacă l-am fi recunoscut imediat ca şoarece dacă nu ne-ar fi fost de îndată prezentat ca Mickey Mouse. în acest caz am spune că numele, sugerându-ne un CN, ne-a orientat să aplicăm cu indulgenţă TC-ul (Iar convenţia iconografică a făcut restul). Povestea este atât de uimitoare, şi din multe alte motive încă controversată (unele mărturii sau articole ştiinţifice din epocă sunt greu de reperat, cum admit şi istoricii), iar bibliografia atât de complicată pe care

eu o voi respecta din câte am învăţat de la Burrell (1927) şi Gould (1991), trimiţând la ei pentru referinţe

464

bibliografice mai complete. Când înseşi referinţele lui Burrell sunt incomplete, înregistrez între paranteze „Cit. Burrell". Avertizez, de altfel, că pe Internet am găsit 3000 de adrese privind ornito-rincul, dintre care unele cu totul accidentale (persoane sau instituţii care s-au hotărât să-şi intituleze „Ornitorincul" cluburi, librării *et similia.,* însă altele demne de interes şi care merg de la centre universitare până la cei ce consideră ornitorincul cea mai bună demonstraţie a existenţei lui Dumnezeu, la grupuri fundamen-taliste care, odată vădită vechimea ornitorincului comparativ cu alte mamifere, se întreabă cum de acest mic animal a putut să migreze de pe Muntele Ararat, la sfârşitul Potopului, până în landele australiene.

[10]- *Account of the english colony in the New South Wales,* 1802: 62 (cit. Burrell).

[u]- *The Naturalist Miscellany,* Plate 385, 386 (cit. Burrell).

[12]- *General Zoology,* voi. I (cit. Burrell).

[15]- Pentru Home cf. „A description of the anatomy of the *Orni-thorhyncus paradoxus", Philosophical Transactions of the Royal Society,* part 1, nr. 4, pp. 67-84. Pentru Geoffroy de Saint-Hilaire vezi „Extraits des observations anatomiques de M. Home, sur l'echidne", *Bulletin des Sciences par la Societe Philomatique,* 1803; „Sur Ies appareils sexuels et urinaires de l'Ornithorinque", *Memoires du Museum d'Histoire Naturelle,* 1827. Pentru Lamarck, *Philosophie zoologique,* Paris, 1809.

[14]- Cu condiţia să nu se manifeste prin limbaj, ci prin comportament. Puneţi zece oameni să mărşăluiască prin deşert şi, după zile întregi de sete, faceţi-i să întâlnească trei palmieri şi un ochi de apă: toţi zece se vor arunca spre apă şi nu spre palmieri. Au recunoscut apa? Problema e rău pusă, desigur că au recunoscut ceva pe care toţi îl doresc în egală măsură, dar am putea spune că l-au recunoscut ca apă numai după ce-i vom fi făcut să-şi interpreteze verbal comportamentul lor, sau numai după ce doi dintre noi neam fi acordat între noi să-1 interpretăm în felul acesta - şi iată că ne vom fi întors la punctul de unde am pornit.

[15]- Analiza lui Hjelmslev (1943), potrivit căreia spaţiul semantic acoperit de termenul francez *bois* nu coincide cu cel acoperit de cuvântul italian *legno* /lemn/, ne spune desigur despre categoria „bois" că ea poate să cuprindă pentru un vorbitor francez atât lemnul de foc, cât şi lemnul de construcţie (care pentru un englez ar fi doar *timber)* şi o mulţime de copaci pe care noi, italienii, îl numim *bosco* /pădure/. Această segmentare a *continuum-u|ui* poate corespunde cu ceea ce Davidson, negând-o, o numeşte schemă conceptuală. Dar e sigur că un francez are un TC pentru copac

465

16.
17.
18.
19.
20.
21.

şi un altul pentru pădure, chiar dacă limba lui îl obligă să folosească un termen omonim. în acelaşi fel în care noi, italienii, distingem foarte bine fiul fiicei noastre de fiul fratelui nostru, chiar dacă avem (altfel decât francezii) numai termenul omonim *nipote* /nepot, nepoată/ pentru a-i indica pe amândoi. *Prolegomena* de Hjelmslev datează din 1943. „Two dogmas of empiricism" de Quine e din 1951. *The Structure of Scientific Revolutions* a lui Kuhn e din 1962. Că mai apoi cele două filoane s-au dezvoltat pe cont propriu este altceva. Hjelmslev îl cunoştea pe Carnap, din raporturi personale pot să mărturisesc că Kuhn nu-1 cunoştea pe Hjelmslev, dar îşi făgăduise să revadă tradiţia structuralistă înainte de a scrie lucrurile pe care nu le-a putut termina înainte de moarte, nu ştiu cât anume cunoaşte Quine din tradiţia structuralistă.

în orice caz iată cum gândea acest lucru în „The Semantic Con-ception of Truth and the Foundations of Semantics" *(Philosophy and Phenomenological Research* 1944): „Noi putem accepta concepţia semantică a adevărului fără să renunţăm la o atitudine gnoseologică oarecare; putem să rămânem realişti ingenui, realişti critici sau idealişti, empirişti sau metafizici - sau orice altceva eram înainte. Concepţia semantică e complet neutră în ceea ce priveşte toate aceste chestiuni". Cf. Bonfantini 1976, III, 5 şi Eco 1997. Dacă luăm exemplul tarskian în mod ingenuu, ne aflăm în aceeaşi situaţie ca a editorilor

lui Saussure care au reprezentat raportul dintre semnificant şi semnificat astfel, cu un oval împărţit în două, unde în partea inferioară stă cuvântul *arbre* şi în partea superioară micul desen al unui arbore. Or, semnificantul *arbre* este cu siguranţă un cuvânt, dar desenul arborelui nu se vrea a fi şi nu poate fi un semnificat sau o imagine mentală (deoarece este, la o adică, un alt semnificant, neverbal, care interpretează cuvântul ce stă dedesubt). Dat fiind că desenul elaborat de editorii lui Saussure nu voia să aibă nici o ambiţie formală, ci doar o funcţie mnemonică, ne putem dezinteresa de el. Dar cu Tarski problema e mai serioasă. Consfătuirea-, cu titlul „W.VO. Quine's Contributions to Philosophy", a avut loc pe lângă International Center of Semiotic and Cognitive Studies a Universităţii din San Marino în mai 1990. Actele consfătuirii sunt acum în Leonardi, R, şi Santambrogio, M., eds. 1995.
Vorbesc de hartă, nu de „fizionomia" locurilor: pentru problema aceasta sunt valabile observaţiile făcute în *3.7.9.* Aş dori să trimit la o cercetare mai veche despre lătratul câinelui (care apare acum în Eco şi Marmo 1989). Cercetarea luase naştere
466
(cu ocazia seminarului despre semiotica medievală) observând noi că diferiţi autori din epocă, vorbind despre diferitele forme expresive ce trebuiau opuse limbajului uman articulat, citau totdeauna *latratus caniş* împreună cu geamătul infirmilor sau cu cântecul cocoşului). Deoarece era vorba de clasificări foarte complicate, încercaserăm să trasăm pentru fiecare autor un soi de arbore taxonomic, şi făcând asta, ne dăduserăm seama că lătratul canin, geamătul infirmilor şi cântecul cocoşului ocupau, în funcţie de autori, un nod diferit din arbore (şi câteodată apăreau ca exemple ale aceluiaşi comportament semiozic, iar alteori ca şi cazuri diferite.). Medievalii aveau obiceiul (nu ştiu cât de demn de dispreţuit, dar, cu siguranţă, opus modernilor) să spună lucruri noi prefăcându-se că repetă ceea ce alţii spuseseră înaintea lor, drept care e întotdeauna greu de înţeles când anume au poziţii contrarii faţă de tradiţia anterioară. Acel experiment ne arătase cu claritate că discuţii aparent analoage despre fenomenele comunicative ascundeau deosebiri adânci de sistem. Pe scurt, şi fără a mai intra în amănunte, pentru un gânditor lătratul câinelui era un lucru şi pentru altul altceva. Acelaşi comportament, în lumina sistemului, căpăta semnificaţii diferite. Şi totuşi era vorba de acelaşi fenomen pe care fiece autor îl percepea ca şi ceilalţi (era vorba de experienţa obişnuită de a auzi nişte câini lătrând). încă o dată era vorba de enunţuri observative analoage *(e un câine care latră)* sau de-a dreptul de enunţuri semiotice la urma urmei omoloage *(câinii sunt animale care latră),* din care cauză, chiar la distanţă de câteva secole, cu toţii dădeau impresia că au acelaşi CN despre *câine.* Şi totuşi, în lumina cadrului de consideraţii ale fiecăruia, şi deci în cadrul a diferite CM-uri, câinele acela care lătra reprezenta un fenomen diferit. Lătratul câinelui era precum casa de cărămidă din Vanville.
[22]' Cf. în această privinţă Picardi în Introducerea la Davidson 1984 (ed.it.) şi Picardi 1992. Picardi (1992: 253) se întreabă care este raportul dintre teoriile de care un interpret trebuie să dispună ca să înţeleagă o limbă şi teoriile pe care el trebuie să le construiască din când în când pentru fiece interlocutor individual la fiecare stadiu al conversaţiei. Nu mi se pare că Davidson face ceva ca să dezlege acest nod şi tocmai pentru că-i lipseşte, poate din motive lingvistice, o deosebire între *langue* şi *parole,* sau între *semnificat* al termenilor unei limbi şi *sens* al enunţurilor.
[23]' Vezi în legătură cu aceasta observaţiile lui Alac 1997.
[24]- Trimit în privinţa aceasta la analiza făcută de Zijno 1996 asupra poziţiilor lui Davidson şi Sperber-Wilson. Este clar că nici unul dintre aceşti autori nu susţine că nu există unele convenţii ling-
467
25.
vistice, şi că, în fine, urmărim toţi anumite regularităţi, fie pentru a presupune anumite credinţe în interlocutor, fie pentru a contracta pertinenţe şi a elabora inferenţe asupra situaţiei de comunicare. Cu toate acestea se pune accent pe munca de a „micşora la minim dezacordul" lăsând de înţeles că, având o bună teorie asupra vorbitorului, ne putem lipsi de o teorie asupra limbii. Şi totuşi când se spune că „a comunica înseamnă a încerca să modifici mediul cognitiv al unui alt individ (Zijno 1996, 2.1.1.) şi că „un mediu cognitiv pentru un individ este totodată mulţimea faptelor care-i sunt manifeste" (Sperber şi Wilson 1986: 65) acest *mediu cognitiv* ajunge să semene mult cu ceea ce eu numesc TC, şi pentru a-1 presupune în vorbitor trebuie să am şi eu o reprezentare a lui

în formă de CN. Interferenţa, contractul, privesc efortul de a face public compatibile ambianţele noastre de cunoaştere. Este cazul exemplului meu cu Ayers Rock. E clar că dacă cineva îmi spune că Ayers Rock e un animal, induc de aici că mediul său cognitiv e nu numai destul de neasemănător faţă de al meu, dar şi de cel asupra căruia se concordă public. A minimaliza dezacordul înseamnă a-1 face pe celălalt să accepte măcar în parte un CN pasabil de acceptabilitate către Comunitate. Cel mult pot să extind principiul de caritate dincolo de graniţele normale, dacă vorbesc cu un primitiv care vede cu adevărat Ayers Rock ca pe un animal. Dar accept să-mi adaptez ambientul meu cognitiv la al său numai cu scopul unei interacţiuni comunicative, pe care consider oportun s-o salvez cu orice preţ. După aceea, continui să gândesc că muntele acela *nu este* un animal. Ca s-o spunem pe şleau, principiul popular potrivit căruia nebunilor li se dă totdeauna dreptate nu înseamnă că Comunitatea acceptă punctul lor de vedere. Că pe urmă Comunitatea o fi greşit, şi ar avea dreptate cel pe care noi îl consideram un nebun, aceasta e o altă chestiune: istoria ne învaţă că adesea aşa s-au petrecut lucrurile, şi Comunitatea a avut nevoie de ceva timp ca să modifice ceea ce, prin regulă socială, toţi considerau just. în definitiv, contractarea nu instituie un ambient cognitiv, ţine cont de medii cognitive anterioare, le corectează, încearcă să le omogenizeze.
A spune că se fac contracte din când în când nu înseamnă că nu se sedimentează încet, încet convenţii mai puternice şi mai stabile. Cf. Dummett 1986: 447-458. O frumoasă viziune a negocierii semnificatului se află în Bruner, unul ale cărui merite sunt de a fi pus problema *Meaning-ului* în centrul Ştiinţelor Cognitive. Nu numai că el afirmă că cultura face semnificaţiile *publice* şi *copar-ticipative* (şi nu-i e străină ideea peirceană a *caracterului public* al interpretanţilor), dar de asemenea susţine că oricât de ambigui şi

de polisemice ar fi discursurile noastre, noi suntem întotdeauna în stare să facem public semnificatul lor *negociindu-l.* (1990:13).
[26]- Despre Schtroumpf-i reflectează şi Marconi 1997, 5, citând articolul meu „Schtroumpf-i und Drang", în *Alfabeta,* 5 septembrie 1979 (acum în *Şapte ani de dorinţă/* Sette anni di desiderio/, Milano: Bompiani, 1983: 265-271).
11 • Citez în original deoarece, după cum observasem în articolul meu, traducerea italiană foloseşte un număr de *puffi* inferior numărului de *schtroumpf* din textul în franceză.
[28]- Cum este universul cognitiv al Schtroumpf-ilor? Dat fiind că ei numesc fără alegere *schtroumpf* casa, pisica, şoarecele şi celibatarii, asta probabil înseamnă că nu posedă aceste concepte şi că nu ştiu să deosebească o pisică de un celibatar? Sau au un sistem al expresiei (un lexic, în special) destul de sărac, dar un sistem al conţinutului cel puţin tot atât de amplu şi de articulat cât sunt experienţele îngăduite de mediul lor? Sau, iarăşi, cum limba schtroumpf-ilor permite să se spună şi *Schtroumpfă a cincea de Beethoven* şi *simfonia schtroumpfă de Beethoven* şi *simfonia a cincea de Schtroumpf* (dar niciodată a *schtroumpfă schtroumpfă de Schtroumpf.,* poate că au un lexic tot atât de bogat cât al nostru şi recurg la omonimul bun la toate din motive de lene, de afazie, din răsfăţ sau din dorinţă de secret? Dar folosirea unui singur cuvânt pentru atâtea lucruri nu i-o fi făcând să vadă lucrurile, toate, unite printr-o ciudată rudenie? Dacă este Schtroumpf un ou, o cazma, o ciupercă, n-or fi trăind într-o lume unde legăturile dintre cazma, ou şi ciupercă sunt mult mai nuanţate decât în lumea noastră şi a lui Gargamella? Şi dacă aşa ar fi, aceasta le-ar conferi schtroumpfilor un contact mai adânc şi mai bogat cu totalitatea lucrurilor, sau i-ar face nepricepuţi să analizeze în chip corect realitatea, îngrădindu-i în universul lor imprecis al *pidgin-uM* lor? Toate acestea sunt întrebări pe care nu mă simt în stare să le rezolv aici, dar pe care le enumăr ca să spun că poveştile lui Peyo, chiar dacă au fost concepute pentru copii, le pun nişte probleme semiotice adulţilor.
5. *Note la referinţă şi contract*
'■ De exemplu cel folosit în Santambrogio (1992), care se ocupă de referirea la „obiecte generale". Santambrogio înţelege să studieze felul cum se pot trata în termeni de cuantificare enunţurile despre obiectele generale, şi într-o semantică veri-funcţională problema prezintă oarecare interes, dar consider că într-un astfel de caz *a se*

referi la ceva devine sinonim cu *a vorbi despre ceva.* De fiecare dată când vorbim despre ceva, dar în cazul acesta nu văd care anume fenomen este semnificat de termenul

referinţă.

[2]- Despre diferenţa dintre aserţiuni semiotice şi factuale, vezi *Tratatul,* 3.2. dacă aş cuantifica acest lucru aşa cum am făcut pentru proprietatea de a fi mamifer, cu siguranţă că nu m-aş referi la toţi ornitorincii care există şi au existat, pentru că nu se poate exclude că există şi ornitorinci sterili. Pur şi simplu, încă o dată aş fi în situaţia să spun că, oricărui animal am vrea să-i aplicăm termenul de *ornitorinc,* trebuie să fie vorba de un animal care are proprietatea de a depune ouă. S-ar putea discuta dacă proprietatea de mamifer este una diferită de cea de a alăpta puii: la prima vedere aşa ar părea, pentru faptul că ornitorincii îşi alăptează puii a fost acum dovedit prin diferite enunţuri observative, pe când faptul că ar fi mamifere depinde de convenţia taxonomică; însă fiindcă taxonomia înregistrează ca mamifere animalele cărora le este atribuită calitatea de a-şi alăpta puii născuţi, şi numeroase enunţuri observative ne spun că ornitorincii îşi alăptează puii, putem să considerăm cele două enunţuri ca echivalente din punctul nostru de vedere. Cei care le emit nu se referă la nimic, ci contribuie la reconfirmarea acordului social în privinţa CM-ului de atribuit termenului corespunzător, sau altfel spus, a acordului privind formatul sistemului categorial avut în vedere în cadrul unei scheme conceptuale date.

[3]- Funcţia referenţială nu e neapărat exprimată de forma gramaticală. Să luăm un enunţ ca acesta: *Napoleon a murit la* 5 *mai.* Enunţul trebuie să fie înţeles ca referenţial dacă e emis în aceeaşi lună de un curier care din Sf. Elena ajunge la Londra; un om de ştiinţă care ar spune, pe baza a noi documente pe care abia le-a descoperit, că *Napoleon n-a murit la 5 mai,* desigur s-ar referi tot la Napoleon ca individ, şi dacă ar spune că *se dă o informaţie greşită despre Napoleon,* sigur că s-ar referi la toate manualele de istorie în parte pe care le-a consultat. Dar dacă un student, răspunzând la o întrebare de istorie ar spune *Napoleon a murit la 5 mai,* m-aş îndoi că mai e vorba tot de un enunţ cu funcţie referenţială. Elevul, deloc interesat de Napoleon şi de viaţa lui, pentru a-i face pe plac profesorului doar citează un fapt de enciclopedie. El caută adică să demonstreze că cunoaşte convenţia culturală prin care noţiunii de Napoleon i se asociază proprietatea de a fi murit la 5 mai 1821, tot aşa cum i-ar răspunde profesorului de chimie că apa este H_2O (unde, cu multă evidenţă, nu s-ar referi la apă, ci la ceea ce-i spun manualele în vigoare). Ce-i drept, dacă studentul ar spune că Napoleon a murit la 18 iunie 1815, profesorul i-ar spune că-şi
aminteşte greşit ceea ce spun manualele, dat fiind că aceea e înregistrată ca dată a bătăliei de la Waterloo. Dacă însă profesorul ar observa cu sarcasm,/?; *atent că la data aceea Napoleon era viu şi teafăr,* în cazul acesta ar înţelege să se refere la Napoleon ca individ. Sunt de acord că s-ar putea contesta acest exemplu al meu, şi aş fi chiar mulţumit ca cineva s-o facă, pentru că m-ar consola în ideea că a hotărî dacă un enunţ are sau nu are funcţie referenţială, este o chestiune de contractare.

[4]- De ce nu a fost spus sau admis explică cu deosebire Ducrot. Pentru Saussure şi pentru posteritatea saussuriană semnificatele erau pur diferenţiale şi nu erau definite prin conţinutul lor. în semnificatul unui semn se înregistrau numai trăsăturile distinctive care-1 deosebeau faţă de alte semne ale unei limbi, şi nu o descriere a posibililor lui referenţi: „ca să reluăm exemplul aristotelic, semnificatul lui *homme* nu presupune trăsătura 'lipsit de pene', deoarece se porneşte de la faptul că clasificarea naturală încorporată francezei nu opune *homme* şi *oiseau* înlăuntrul unei categorii *bipede,* ci *homme* şi *animal* înlăuntrul unei categorii *etre anime* (1995: 303).

[5]- Trebuie să admit că am dat naştere, în opere anterioare, echivocului că semiotica n-ar trebui să fie interesată de procesele de referinţă, pe de o parte, şi că s-ar putea trata în mod unitar atât problema identificării referentului, cât şi problema actelor de referinţă. De la *Structura absentă* la *Formele conţinutului/* Le forme del contenuto/, de la *Segno* la *Tratat* m-am străduit să găsesc titluri şi formule care nu lăsau loc de îndoieli, cum ar fi „echivocul referentului" şi „înşelătoria referenţială". Dar polemica era datorată faptului că în acele opere voiam să subliniez felul cum cultura constituia un sistem al conţinutului, şi cum discursurile produc un efect de adevăr, aşa încât părea mai puţin important de stabilit la ce individ sau stare de lucruri ne referim spunând că Dion aleargă. Bineînţeles că nimeni nu se gândea că nu se foloseşte limbajul pentru a ne referi la ceva. Totuşi emfaza „antireferenţialistă" era evidentă. în *Forme ale conţinutului* (Eco 1871) se făcea o deosebire între judecăţi semiotice şi judecăţi factuale, dar se spunea că nici judecăţile factuale nu reintroduc referentul în universul semiotic: „O judecată factuală are relief semiotic numai dacă e luată ca adevărată, independent de

verificarea ei şi de faptul că este o minciună" (p.90). Fapt care era foarte just, dacă se voia a se face apel la o considerare a semnelor ca fenomene culturale, dar nu lua suficient în considerare faptul că, înainte ca o judecată factuală să fie luată ca garantată de Comunitate, e nevoie totuşi ca ea să fi fost pronunţată în anumite împrejurări şi să fi obţinut o aprobare intersubiectivă. însă o întreagă secţiune din *Semn*

470
471
[Segno] (Eco 1973) e dedicată discuţiilor istorice despre raporturile dintre semn, gândire şi realitate. Cea de a doua parte a *Tratatului* vorbeşte despre ce se întâmplă când exprimăm judecăţi indicale şi despre felul cum, când ne referim la obiecte, se confruntă nişte date perceptive cu nişte date culturale; pe când capitolele despre modurile de producere semnică se învârt în mare parte în jurul muncii ce se face în interpretarea de simptome, amprente, indicii, vectori toposenzitivi pentru ca învăţând ceva despre ceea ce este cazul, şse dăţ şi cum se construiesc sau se iau ca semne exemple, eşantioane, proiecţii, pentru a se referi, a indica, a desemna, a prefigura obiecte ale lumii. în fine, faptul de a mă fi ocupat atât de mult de abducţie, şi nu numai în legătură cu legi generale, ci şi referitor la fapte - aşa cum se întâmplă în anchetele lui Sherlock Holmes (Eco şi Sebeok 1983) - înseamnă că eram interesat de mecanismele mentale cu ajutorul cărora se ajunge să se spună ceva adevărat sau măcar verosimil ca referire la indivizi sau la fapte specifice. îi sunt recunoscător lui Augusto Ponzio (1993: 89) pentru că a observat că în *Tratat* treceam de la o semiotică aparent „antireferenţială" la o semiotică „nu nemijlocit referenţială". Aceasta înseamnă că, dacă mai înainte se părea că afirmam că semiotica nu are nimic de a face cu raporturile noastre cu realitatea, în cea de a doua fază spuneam că nu-i posibil să explicăm cum ne referim noi la realitate dacă mai întâi nu se stabileşte felul cum dăm semnificaţie termenilor pe care-i utilizăm.
Rezum un argument al lui Bonomi (1994,4). în 1934 Carlo Emilio Gadda publică un articol. „Dimineaţă cu măceluri" /Mattinata ai Macelli". Era vorba de descrierea măcelului de la Milano, dar dacă articolul (rămas inedit) n-ar fi menţionat niciodată oraşul Milano şi un cercetător ar fi găsit o copie a unui manuscris printre hârtiile inedite ale lui Gadda, l-ar fi putut înţelege ca pe un exemplu de ficţiune narativă. Dacă mai târziu apoi descoperă că textul era un articol jurnalistic, care trebuia judecat pentru veridicitatea lui, chiar şi schimbându-şi părerea despre natura textului aceluia, cercetătorul n-ar avea nevoie să-1 recitească. Lumea descrisă, indivizii care o locuiesc, proprietăţile lor ar fi tot aceleaşi şi pur şi simplu cercetătorul acum „ar proiecta" acea reprezentare asupra realităţii. Deci, „pentru ca conţinutul unei expuneri care descrie o anumită stare de lucruri să fie surprins, nu e necesar ca acelui conţinut să-i fie aplicabile categoriile adevărului şi falsului".
Pentru obiecţiile mele la desemnarea rigidă trimit la Eco 1984, 2.6.
472
8.
10.
12.
13.
în mod a-tehnic Campanini procedează precum computerul pseu-do-inteligent al proiectului Eliza. în acest experiment computerul, care, evident, nu înţelege ce anume zice interlocutorul uman, e instruit să sesizeze un subiect în enunţul interlocutorului şi să construiască în jurul lui o întrebare care pare inteligentă: dacă interlocutorul a spus că avea probleme cu tatăl, computerul întreabă „vorbiţi-mi puţin despre tatăl dumneavoastră". în sceneta sarchiaponului Campanini se mărgineşte să perceapă numele proprietăţii ipotetice avansate de Chiari şi spune, în esenţă: „dar proprietatea pe care dumneata ai numit-o nu aparţine sarchiaponului".
Despre acest tip de presupoziţii existenţiale vezi Eco şi Violi 1987 şi Eco 1990, 4.4.
în legătură cu aceasta s-ar putea redeschide vechea controversă medievală dacă existenţa este un accident al esenţei (în chip atributiv, Avicena) sau un act al ei

(Tomaso). Dar cu siguranţă trebuie distins între uz predicativ şi uz existenţial al existenţei (vezi pentru o sinteză limpede Piatelli Palmarini 1995,11). Aceasta permite să clarificăm un punct luat în discuţie în 2.8.3. referindu-mă la interpretarea lui Fumagalli (1995) potrivit căruia cele trei categorii peircene - Firstness, Secondness şi Thirdness, dacă în primul Peirce erau elemente ale propoziţiei, în al doilea sunt momente ale experienţei. Ca moment al experienţei, existenţa nu e un predicat, este izbirea de ceva care stă împotrivă, în faţa mea, anterior oricărei elaborări conceptuale - şi e practic acel sentiment nemijlocit al fiinţei despre care vorbeam în 1.3. E o existenţă pre-predicativă. însă atunci când afirm că Parisul are proprietatea de a exista în această lume, în timp ce Oraşele Invizibile ale lui Calvino nu o au, am trecut la existenţa ca predicat. A se vedea, pentru paradoxurile desemnării rigide în contexte ştiinţifice, Dalia Chiara şi Toraldo din Franţa 1985. îmi semnalează Alessandro Zijno că şi în acest caz cutia închisă ar avea totuşi o etichetă minimă (acel *it.,* sau/r., acel „domain" care apare la sfârşitul adresei, şi care-mi permite să ajung, dacă nu la altceva, măcar la zona botezului). Dar să admitem chiar şi că indicaţia este atât de slabă (şi de imperscrutabilă pentru mulţi neofiţi) încât să facă să fie considerată irelevantă. S-ar putea spune că nimeni nu-i cu adevărat interesat de soluţie. Dar dacă din relaţia Jekyll-Mary s-ar fi născut un fiu, Charles, care la vârsta de douăzeci de ani descoperă că Jekyll erau doi, Charles ar putea să fie interesat serios să ştie cine era propriul lui tată trupesc. Dat fiind că, din cauza raporturilor sexuale zilnice dintre

Jekyll şi Mary, ar fi acum imposibil să se determine în ce zi a fost conceput Charles, iată cazul cuiva care ar şti sigur că propriu-i tată este bineînţeles *unul* dintre cei doi fraţi Hyde, şi va căuta permanent un mod să afle care dintre cei doi este. [14] Holmes gândeşte ca Putnam (1992) că Lucrul în sine nu este atât un incognoscibil prin definiţie, cât o limită ideală a cunoaşterii. De aceea, sunt de acord şi cu Follesdal (1997: 453): rigiditatea desemnării e o idee ordonatoare, în sensul kantian la termenului, o noţiune normativă.

[15]- Printre infinitele contribuţii la discuţia asupra asasinării lui Smith citez doar trei texte pe care le-am avut în vedere în timpul redactării acestui paragraf: Bonomi (1975: 4), Santambrogio (1992) şi mai ales Berselli (1995: 1,3).

[16]- Iniţial Nancy voia să se căsătorească cu un norvegian. După ştirea mea, exemplul apare în McCawley 1971, dar poate circula mai dinainte. Interesante sugestii despre cazul lui Nancy mi-au sosit (în formă manuscrisă) de la Franz Guenthner în anii '60 în timpul unei dezbateri la Centrul de semiotică din Urbino.

[17]- Sunt întotdeauna iritat când primesc o ilustrată, să zicem, din Bali, cu „Salutări, cu drag, Giovanni". Care Giovanni? E posibil ca acel Giovanni să nu ştie că există pe lume atâtea alte persoane cu acelaşi nume ca al lui, şi că din ele cunosc cel puţin vreo douăzeci? E posibil să considere că e singurul Giovanni pe care-1 cunosc? Citez un caz care e foarte frecvent. Aceasta înseamnă că persoanele se gândesc la numele lor în termeni de desemnare rigidă. Dar că persoanele comit această eroare (sau cad în această slăbiciune) nu-i un motiv pentru care trebuie s-o facă şi filosofii.

[18]- Cum s-a spus la nota 16, am luat exemplul lui Nancy de la McCawley. E vorba de aceeaşi Nancy? E adevărat că Nancy a lui voia să se mărite cu un norvegian, iar a mea cu un filosof analitic, dar aceeaşi Nancy ar putea să fie destul de volubilă. Sau ar putea nutri aceeaşi ciudată idee că toţi filosofii analitici sunt norvegieni. Când vom vorbi de Nancy a mea vom vorbi şi de cea a lui McCawley? După cum se vede, a negocia referinţa e un fenomen foarte complex.

[19]- Lumile de neconceput (în proză şi în artele figurative) sunt un exemplu de *impossibilia,* adică lumile pe care cititorul e înclinat să le conceapă numai atât cât se cere ca să înţeleagă că e imposibil să le conceapă. Dolezel (1989: 238 şi urm.) vorbeşte în sensul acesta de „self-voidin'g texts" şi de „self-disclosing meta-fiction". în aceste cazuri, pe de o parte, entităţile posibile par să fie aduse la existenţa narativă, dat fiind că sunt aplicate procedee convenţionale de convalidare; pe de alta statutul acestei existenţe

e făcut incert pentru că fundamentele însele ale mecanismului de convalidare sunt minate. Aceste lumi narative imposibile includ contradicţii interne. Dolezel dă exemplu din *La maison de rendez-vous* de Robbe Grillet, în care un acelaşi eveniment e introdus

în diferite versiuni conflictuale, un acelaşi loc este şi nu este locul de desfăşurare al romanului, faptele sunt ordonate în secvenţe temporale contradictorii, o aceeaşi entitate narativă se reprezintă în diferite moduri existenţiale.

-°- Nu-i de ajuns să se obiecteze că aici nu e vorba de referinţă, ci de reprezentare. Aparte faptul că aceasta ar veni să contrazică opinia destul de înrădăcinată că prin imaginea a ceva ne putem referi la ceva (să ne gândim la o fotografie de actualitate care constituie o ştire în toată regula), paradoxurile neconceptibilului - înşelător excluse din fenomenologia referinţei - ar ieşi din nou la iveală în fenomenologia reprezentării şi nu vom fi câştigat nimic.

[21] ■ Pentru o bună trecere în revistă a diferitelor discuţii cf. Salmon (1981, Appendix 1).

[22]- Pe de altă parte acelaşi argument ar putea fi folosit şi pentru ţările cu istorie mai stabilă, inclusiv Franţa, şi nu-i uşor de spus la ce lucru se referea expresia *Statele Unite ale Americii* dacă nu ne întrebăm dacă a fost pronunţată înainte sau după dobândirea Louisianei sau a Alaskăi.

[23]- Cea mai recentă e cea a lui Santambrogio 1992 potrivit căreia personajele de ficţiune ar fi asemănătoare „obiectelor generale".

[24]- Dacă proprietăţile de tipul (d) pot să pară de relief scăzut pentru o definiţie enciclopedică a personajului fictiv, a se vedea această ştire curioasă pe care am găsit-o în ziarul *Repubblica* din 1 septembrie 1985, iar cum ştirea apărea într-o versiune puţin diferită în *Correire de la Sera* din aceeaşi zi, se poate presupune că provenea dintr-un text de agenţie de presă): *„JSra răzbunarea unei femei geloase şi nu mesajul cu cheie al unui spion falsul necrolog publicat zilele trecute de Times din Londra. Dezvăluie acest lucru ziarul* The Sun. *Necrologul anunţa moartea neaşteptată, în Cornouaille, a lui Mark, Timoth şi James, „fiii preferaţi" ai unei contese germane. Rita Colman, un magistrat londonez, a mărturisit că a lăsat ca textul să fie publicat la cererea contesei Margareta von Hessen, mama celor trei băieţi. Ziarul a descoperit acum că actualul soţ al Ritei Colman a divorţat de contesa von Hessen acum cinci ani, şi este tatăl lui Mark, Timoth şi James. Cei trei fii sunt vii şi teferi şi unul dintre ei, Mark, îşi petrece chiar acum vacanţa în Cornouaille, unde a fost contactat de* The Sun. *'Cine a făcut această glumă macabră e aceeaşi persoană care a încercat să mânjească cu noroi numele*

474

475

25.

26.

mamei mele acum doi ani', a comentat tânărul. în 1983 un jurnal englez difuzase o ştire falsă potrivit căreia un prelat al bisericii americane, Robert Parker, era pe punctul de a-şi abandona munca şi soţia pentru a merge să trăiască cu contesa von Hessen. De ieri Rita Colman nu mai poate fi găsită la Londra: a plecat împreună cu soţul în vacanţă în Devon". Să se observe că acest text numeşte cu precizie actorii faptelor, îi leagă reciproc prin relaţii necesare, le atribuie atât proprietăţi „anagrafice", cât şi acţiuni destul de precise. Totuşi, dacă am considera că e vorba de o povestire, am cădea în prada multor perplexităţi. Sigur că există o Rita Colman care a mărturisit că făcut să se publice ştirea *p* care e falsă, dar de ce a pus să fie publicată? La cererea contesei von Hessen, fosta soţie a soţului ei, se spune. Dar cum contesa ştie că cei trei băieţi sunt vii, de ce a făcut-o pe Colman să publice ştirea? Ca să-1 terorizeze pe fostul soţ? Şi de ce doamna Colman a acceptat, dat fiind că acel ex-soţ este acum soţul ei, şi pe care, evident, îl vrea a fi în bună stare de spirit ca să-şi petreacă împreună cu el vacanţa în Devon? Pentru a-i face plăcere contesei? Dar de ce, dacă, potrivit insinuării unuia dintre fii, Rita Colman nu are nici o afecţiune faţă de contesă, ba chiar împrăştiase falsul zvon al amorurilor acesteia cu un prelat, ca să-i murdărească reputaţia? Dacă această ştire ar fi o povestire n-am reuşi s-o parafrazăm în mod judicios, tocmai pentru că ne tulbură ideile despre proprietăţile de tip (d). Sau am lua-o drept începutul unei aventuri, ale cărei mistere ar trebui să fie lămurite în continuare. Fireşte că textul e producător de confuzii şi ca ştire de senzaţie, dar în acest sens ajunge să ne gândim că redactorul de agenţie poate fi un încurcă-lume sau că ziarele italiene au tradus greşit un text englezesc, şi totul se termină aici.

Semprini (1997) dedică un paragraf condiţiilor de recunoaştere a personajelor legendare din istoria desenelor animate, şi arată cum ar fi identificabile prin nume, prin trăsături fizionomice marcate, prin îmbrăcăminte inconfundabilă, prin,stare civilă, printr-o serie

de competenţe specifice şi diferite alte detalii (fraze tipice, zgomote care însoţesc în mod constant unele gesturi canonice etc). Există multe persoane reale pentru care posedăm atâtea instrucţiuni de recunoaştere?
Un termen indicai sau deictic are un semnificat independent de context şi de împrejurare. Şi totuşi în cadrul împrejurării vii trebuie să fie negociat modul în care-1 folosim pentru a ne referi. Ducrot (1995: 309) dă un exemplu care ne aminteşte incertitudinile exploratorului lui Quine în faţa cuvântului *gavagai* al indigenului. *‚Acesta* sau *acela,* chiar ţinând cont de gestul de

desemnare, nu sunt suficiente ca să delimiteze un obiect. Cum să ştiu că ceea ce mi se arată pe masă este cartea în totalitatea ei, sau coperta ei, sau culoarea ei, sau contrastul dintre culoarea ei şi aceea a mesei, sau impresia aparte pe care mi-o face în acest moment. Un substantiv, eventual implicit, e necesar ca să aibă loc actul de referinţă."
[21] ■ A se vedea în Eco (1979, 1.3) analiza celor două folosiri contextuale ale lui în schimb *linvecel.*
[28]' Pentru a avea un deictic al cărui conţinut să se identifice absolut cu propria-i referinţă (adică, cu ceea ce este utilizat pentru a menţiona) va trebui să ne gândim la cel mai elemetar dintre gesturile indicale, adică la un deget care arată ceva, însoţit eventual de o expresie verbală cum ar fi *acela* sau *uite!* Şi totuşi şi în acest caz trebuie cunoscut mai înainte semnificaţia gestului deictic. Există civilizaţii în care indicaţia se face arătând nu cu degetul, ci cu limba (Sherzer 1974), în timp ce în alte civilizaţii a scoate limba înseamnă batjocură, nu indicaţie.
[29]- Au un conţinut şi conectivele şi operatorii logici şi aceasta apare clar când cineva (care ţine post de logică) în internet utilizează o punere în mişcare de cercetare şi i se explică în ce sens trebuie înţeleşi ca AND şi OR. Faptul că instrucţiunile sunt oferite nu în formă de definiţie, ci ca succesiune de operaţii e irelevant. Şi pentru a defini sensul verbului *a ţopăi,* am văzut în 3.4.6., se recurge la un fel de scenarizare care arată succesiuni de acţiuni.

6. ICONISM ŞI HIPOICONI

'• Pentru un rezumat al dezbaterii vezi Calabrese 1985, Fabbrichesi 1983, Bettetini 1996 (1.3 şi II.l.l).
[2]- Fabbrichesi (1983) avansează ipoteza că dezbaterea aceea n-a murit de moarte naturală, pentru că semiotica îşi refuza să reflecteze „Filosofic" asupra conceptului de asemănare, şi această asemănare de explicat nu era corespondenţa dintre două obiecte (să zicem un desen şi originalul său), ci acea Firstness peirceană, ca diferenţă interioară, „care nu distinge obiecte concrete, ci le pregăteşte individualizarea şi constituirea" (1983: 109). Cred că amintirea acestui lucru era justă şi am încercat să răspund la apel în cap. 2 din cartea de faţă. Fabbrichesi observa că tema era menită să reapară în semiotica textualităţii, în discuţia despre metafore, despre procesele abductive, despre operaţiile de interpretare, despre recunoaşterea de *frames* - şi aceasta e lista lucrurilor de care m-am ocupat după oprirea „nenaturală" a dezbaterii despre

iconism. Se vede că era necesar, cel puţin pentru mine, înainte de a mă întoarce la hipoiconi, să fac acea călătorie de formare. Dacă mă gândesc bine, douăzeci de ani sunt strictul necesar pentru ca o călătorie iniţiatică să nu se reducă la o vacanţă pregătită în zbor *charter.* Fără să pretind că-i citez pe toţi cei cărora le datorez numeroase regândiri asupra problemei iconismului, îi voi menţiona numai pe unii care, intervenind direct în ce priveşte scrierile mele în materie, uneori m-au încurajat, alteori m-au făcut să intru în criză. în ordine aproximativă, şi trimiţând pentru amănunte la referinţele bibliografice: Tomăs Maldonado, Giorgio Prodi, Massimo Bonfantini, Rossela Fabbrichesi, Antonio Perri, Peter Gerlach, discuţiile cu Alessandro Zinna despre semisimbolic, Omar Calabrese, Thomas Sebeok, Giampaolo Proni, Fernande Saint-Martin, Goran Sonesson, Grupul m, Francisca Perez Carreno, S0ren Ki0rup, Martin Krampen, Floyd Merrel, Robert Innis, Ivo Osolsobe, cu care am avut o vie dezbatere despre osten-siune, Winfried Noth pentru polemicile despre pragul inferior al semioticii la decada de la Cerisy 1996, diferiţi autori care au contribuit la Bouissac et al. ed., 1986 (în special Alan Rey, Michael Herzfeld şi Monica rector), ca şi, de asemenea, Pierre Fresnault Deruelle şi Michel Costantini pentru munca continuă de aducere la zi bibliografică asupra imaginii, muncă pe care o duc în *Eidos, Bulletin internaţional de semiotique de l'image.*

[3]- Această distincţie nu este, ca să folosim cuvintele lui Dennet (1978, III, 10) omoloagă cu aceea dintre *iconofili* şi *iconofobi* în domeniul ştiinţelor cognitive. Aş spune că distingând (i) valoarea iconică a cunoaşterii şi (ii) natura hipoiconilor, opoziţia lui Dennet este internă punctului (i). în orice caz, potrivit feluritelor repertorii deja citate, printre iconoclaşti sunt de obicei amintiţi Goodman, Gombrich, mare parte dintre greimasieni, Grupul de la Liege şi până şi psihologi ca Gregory, în timp ce printre iconişti ar putea fi amintiţi primul Metz, Gibson, primul Wittgenstein, Maldonado.

[4]- Acest lucru îmi este reproşat pe drept de Fabbrichesi Leo (1983: 3), chiar dacă poate subevaluează felul cum reiese problema din *Tratat* în ce priveşte „invenţiile", şi nu ţine cont (pentru data la care publică) de felul în care am încercat în parte s-o repun în studiul despre oglinzi din 1985.

[5]- Faptul că m-aş fi oprit doar asupra iconismului vizual mi-1 reproşează de exemplu Sonesson: dar eu, chiar în anii aceia, publicam în revista *VS* două studii ale lui Osmond Smith (1972, 1973) despre iconismul muzical, şi citam ca exemple experienţe de iconism sintatic. însă e adevărat şi faptul că în cel puţin două ocazii am scris că a vorbi de iconism în cazul grafurilor existen-

ţiale ale lui Peirce era o pură metaforă, pentru că nu reproduc relaţii morfologice şi spaţiale. Semn că în climatul acela cultural a pronunţa cuvântul „icon" ne simţeam ca şi ancoraţi în chip firesc la universul pictural.

[6]- Dezbaterea în privinţa aceasta e extrem de largă. Pe de o parte există experimente care arată că şi animalele recunosc imaginile (pornind de la legenda cu Zeusi); iar de altele raporturi etnografice care ne arată un „primitiv" (în orice caz, pe cineva care a trăit fără a fi expus, fie la imagini fotografice, fie chiar la practici figurative), care învârte în mână fotografia unei persoane cunoscute manifestând perplexitate, spaimă, sau chiar absolut dezinteres. E vorba aproape întotdeauna de experimente insuficient rodate: în anumite cazuri ceea ce-1 izbeşte pe primitiv este oferta unei bucăţi de hârtie, obiect necunoscut pentru el, în timp ce dacă imaginea e tipărită pe stofă, se apropie de ea cu mai multă încredere; în alte cazuri răspunderea o poartă calitatea proastă a imaginii; în altele, faptul că primitivul rămâne buimăcit nu înseamnă că n-a recunoscut subiectul reprezentat, ci pur şi simplu că nu-şi dă seama cum se face că trăsăturile unei persoane cunoscute pot apărea ca prin vrajă pe o bucată de hârtie; iar altele, iarăşi, este vorba evident de întrebări formulate într-un mod greşit, care trimit la echivocuri ale traducerii radicale a lui Quine.

[7]- Altminteri Maldonado însuşi, atenţionându-mă să revin la considerarea raporturilor motivate dintre icon şi realitate, n-ar fi insistat atât asupra „optimizării" similarităţii, sau, altfel spus, asupra studierii unor tehnici care permiteau şi care să permită în viitor „să se găsească, pe plan tehnic, adecvarea cea mai bună cu putinţă între cerinţele conveţionale care provin de la observator şi cele neconvenţionale care izvorăsc din obiectul observat" (1974: 291).

[8]- Aceasta explică de ce Metz (1968 b:115n) era gata oricând să accepte criticile mele privind ideea de ipoicon ca *analogon,* şi să-i revadă componentele culturale.

[9]- în ce priveşte fecunditatea hibridării literatura e vastă, dar îmi face plăcere să citez contribuţia cea mai recentă: Jean Fisette 1995.

[10]- Trebuie spus că operaţia a fost mai mult de medicină preventivă decât de chirurgie, pentru că a fost făcută cu o anticipare simţitoare faţă de apariţia unei teorii a desemnării rigide.

[11] • Vezi în ce priveşte o moderare a poziţiilor Bettetini 1971 şi 1975.

[12]- Unii propun astăzi să se definească asemănarea ca o relaţie diadică a ceva cu sine însuşi, pe când similaritatea ar fi o relaţie oarecum triadică (cf. Goodman 1970): A similar lui B din punctul de vedere al lui C, şi poate ceea ce a fost definit ca un „multi-

place

13. 14.
15.

16.
17.
18.

predicate" (cf. Medin şi Goldstone 1995). Cu toate acestea, vezi în *3.7.6* discuţia asupra diferenţei dintre a recunoaşte un individ ca fiind *acelaşi* individ şi a-1 recunoaşte ca *asemănător* altora din specia sa. Dat fiind că recunoaşterea de categorii de bază (cum ar fi un câine sau un scaun) îşi are rădăcinile în procesul perceptiv, n-ar trebui oare să vorbim şi în aceste cazuri de asemănare şi nu de similaritate instituită?
Problema o aminteşte pe aceea a „formelor-eşantion" din *Cratylos,* cf. Dionigi 1994: 123 şi urm.
"Schimbarea neaşteptată de intensitate în imagini dezvăluie linii de contur şi deci formele obiectelor în lumea vizuală" (Vaina 1983: 11).
Şi totuşi încă o dată prevala necesitatea de a lega hipoiconul nemijlocit de un semnificat, de tip cognitiv, şi de aceea susţineam că de la experienţa hipoiconică se revenea imediat la „reprezentarea abstractă a mâinii". Cu alte cuvinte, problema era aceea a Obiectului Dinamic (individual) ca *terminus ad quem* (ideal) al unui proces cognitiv căruia i se putea controla numai Obiectul Imediat (general), şi apoi se risca permanent de a nu se lua în considerare obiectul ca *terminus a quo,* adică faptul că pentru a alcătui orice reprezentare abstractă a mâinii porniserăm totuşi (noi sau cei ce ne ţransmiseseră tipul acesta) de la o experienţă perceptivă, îi datorez aceste observaţii lui Paolo Fabbri, care, între altele, se referea la unele discuţii avute cu Ruggero Pierantoni. Fabbri sugerează că prin urmare o semiotică a percepţiei ar trebui să recupereze conceptul de „enunţare", care implică punctul de vedere al subiectului. Găsesc această sugestie rodnică în consecinţe şi mi se pare că am recurs la ea în studiile de faţă. Fabbri dă sfatul de a pune în centru conceptul de enunţare în toate paragrafele care urmează, cum sunt cel despre proteze şi cel despre oglinzi şi amprente. Consider că prezenţa subiectului cu punctul său de vedere este centrală - chiar dacă nu-i exprimată în termeni de „enunţare" - în celelalte părţi ale acestui capitol, şi mai ales în cel despre oglinzi.
A se vedea de exemplu Gombrich (1982: 333): „Fotografia nu e arbitrară, pentru că o trecere treptată de la întuneric la lumină, relevabilă în subiect, va rămâne astfel, chiar dacă în dimensiuni mai reduse, în imaginea lui fotografică". în *Tratat* încercasem să evit a privi în cutia neagră, şi tradusesem noţiunea de stimul-surogat transpunând-o (în termeni de tipologie a producerii semnice) în cea de *stimuli programaţi.*
Nu o vedea cu toate că trăia într-o cultură dominată acum de teoria picturală a perspectivei. Fenomen curios, ce pare să contrasteze cu

19.

20.

două poziţii contrarii, că raporturile de perspectivă ne sunt date de obiect şi că sunt impuse ca schemă interpretativă cu origini culturale. Să spunem, aşadar că, oricum ar sta lucrurile, obiectul nu-i oferea urme suficiente pentru a sesiza perspectiva şi cultura nu-i furnizase încă scheme suficiente ca s-o vadă. Numai că acolo tipul avea în vedere patru treceri: (i) stimuli (ceea ce astăzi numesc Luna în sine); (ii) transformare (munca depusă desenând); (iii) model perceptiv; (iv) model semantic. în lumina a ceea ce s-a spus în cartea de faţă, tipul cognitiv ar ajunge acum să îndeplinească dubla funcţie a celor două „modele", perceptiv şi semantic. Sau, dacă trebuie considerat un stadiu mai sofisticat (dar în acelaşi timp mai sărac decât tipul cognitiv şi decât îmbogăţirile lui datorate unei interpretări enciclopedice), ceea ce atunci numeam model semantic ar echivala cu o reprezentare foarte abstractă, sau foarte stilizată vizual, sau verbal-categorială, pur şi simplu, a tipului „Planetă din sistemul solar înconjurată de inele gazoase". Odată lămurit acest fapt, mi se pare totuşi că în situaţia aceea se contura un caz asemănător cu cel al lui Galileu, în care cel ce desenează „practic 'sare' peste modelul perceptiv şi 'sapă' direct în *continuum-vX* inform / al expresiei / , configurând perceptul în acelaşi moment în care îl transformă în expresie" (Eco 1975: 3.6.8). Faptul însă că în acele pagini exemplele de invenţie radicală erau aproape toate cu caracter artistic nu trebuia să ducă la gândul că avea invenţii radicale numai în câmpul artei: şi exemplul lui Galilei mi se pare acum o dovadă. A se revedea din *Tratat* figura 4.4 de la p. 318, unde (mi se pare) se caută chiar să se arate cum ar fi putut să procedeze exploratorul care a întâlnit pentru prima oară ornitorincul, dacă ar fi avut oarecare talent grafic. Incapabil să înţeleagă ce anume avea dinainte, şi să coordoneze date pe

care nici o categorie sau noţiune de gen existentă nu reuşea s-o controleze, ar fi trebuit să înceapă prin a proiecta pe o foaie de hârtie trăsăturile pe care le identifica prin tatonări, astfel încât numai când desenul era terminat, ornitorincul i-ar fi apărut ca un organism înzestrat, măcar morfologic, cu o anumită legalitate. Dacă însă, exploratorul, în ciuda oricărei verosimilităţi cronologice, ar fi fost Leonardo, iată că am putea întrevedea o conexiune între Estetică înţeleasă ca *gnoseologia inferior* şi Estetică înţeleasă ca teoria artei. Valentina Pisanti (Comunicare personală perplexă) m-a întrebat ce aş vedea dacă mi-aş îndrepta arătătorul către ochii mei (către cei din cap). Pare greu de a ţine laolaltă cele două imagini în acelaşi timp, poate că ar trebui să închidem cei doi ochi normali când folosim pe al treilea, dar nu ştiu dacă ar fi de ajuns. Concluzia cea

481

21
22. î
23.
24.

mai rezonabilă este că inovaţia ar impune să ne redesenăm creierul nostru. Poate că din cauza acestei dificultăţi nu s-au mai experimentat niciodată implanturi ale unui al treilea ochi pe vârful arătătorului. Insă problema nu-i de competenţa mea. Aş rezerva însă termenul de *instrument* pentru acele artificii cum sunt cuţitul, foarfecele, cremenea zimţată, ciocan, care nu numai că fac ceea ce corpul n-ar putea face niciodată, dar, faţă de protezele care doar ne ajută să interacţionăm mai bine cu ceea ce există, produc ceva care mai înainte nu exista. Ele mărunţesc, subîmpart, modifică formele. O îmbunătăţire a instrumentelor sunt *maşinile.* Ele fac, dar fără a mai avea nevoie să fie ghidate de organul căruia îi măresc posibilităţile. Odată pornite, merg singure. însă s-ar putea discuta dacă maşinile locomotoare, cum sunt bicicleta şi chiar şi automobilul, care cer încă o colaborare directă (unită cu efortul) a mâinii şi a piciorului, nu sunt în acelaşi timp şi proteze magnificative (la maxim); şi în acest caz un avion de la începuturi ar fi maşină şi protează magnificativă în acelaşi timp, pe când un Jumbo jet e pură maşină, ca şi războiul de ţesut mecanic. Dar proteze substitutive, extensive şi magnificative, instrumente şi maşini sunt tipuri abstracte la care feluritele obiecte pot fi variat raportate în funcţie de uzul care se face de ele şi de nivelul lor de sifisticare.

în anii '80 scrisesem un studiu despre oglinzi (acum în Eco 1985). El dezvolta câteva observaţii din *Tratat,* dar se îndrepta în direcţia unei revizuiri profunde a conceptului de icon şi de hipoicon. De aceea îi reiau aici aspectele fundamentale. "Ce anume înseamnă virtual", care pare să se opună lui „real"? Maltese (1976) „culege" o expresie a mea (1975: 256) unde spun că o imagine virtuală nu e o expresie materială (pentru a spune, evident, că nu e un desen sau un tablou, şi că dispare atunci când cel oglindit se îndepărtează) şi mă acuză de antimaterialism idealist - dar, răbdare, aceasta era retorica epocii. Deosebirea dintre imagini reale şi virtuale nu-mi aparţine, este a opticii, care denumeşte reale umbrele chinezeşti sau imaginile cinematografice, şi până şi imaginile din oglinzile concave, care pot fi aprinse pe un ecran, şi virtuale imaginile speculare (cf. de ex. Gibson: 227). Imaginea virtuală din oglindă e numită astfel pentru că privitorul o percepe ca şi cum ea ar fi înlăuntrul oglinzii, în timp ce oglinda nu are „înăuntru".

Ne uimeşte să dăm peste un cercetător ce are cu ochiul o foarte cunoscută familiaritate (Gregory 1986) care continuă să se mire de acest fenomen (şi de faptul că, dimpotrivă oglinzile nu inversează susul cu josul). Gregory îşi dă seama că trebuie să fie vorba de un

482

25.
26.
27.

fapt cognitiv (noi ne închipuim, aşa cum spuneam, înlăuntrul oglinzii), dar nu pare satisfăcut de răspuns, considerând că dacă ar fi aşa, ar trebui să avem o „extraordinară" abilitate mentală, ca şi cum n-am avea şi altele care par şi mai ieşite din comun. Gregory îl citează şi pe Gardner (1964), care a făcut şi el cunoscuta observaţie că oglinda nu inversează chiar nimic. Dar nici acesta nu-1 satisface, şi mai adaugă încă un motiv de stupefacţie: că oglinzile inversează şi adâncimea, că adică dacă noi ne depărtăm de ele, să zicem, către nord, imaginea se depărtează de noi către sud, şi se micşorează (şi, spun eu, atâta ne-ar mai lipsi, să ne alerge în întâmpinare); şi că totuşi nu inversează concavul cu convexul. E de ajuns să considerăm oglinda o proteză, sau un ochi pe degetul arătător, şi iată că mă face să văd ceea ce aş vedea dacă cineva ar fi faţă-n faţă cu mine:

dacă acel cineva se depărtează imaginea lui se va micşora, iar dacă are burta proeminentă ea rămâne astfel, iar gura sa din stomac nu i se contrage către interior. Chiar dacă urmăritorul ar fi făcut o crestătură de recunoaştere pe pantofii domnului X, ar avea doar un indiciu *foarte puternic* că pantofii aceia sunt ai domnului X. în realitate ar percepe doar amprenta pantofilor (în general) care arată nişte crestături (în general) asemănătoare cu cele pe care le-a făcut el pe o talpă anume. Din punct de vedere practic e destul de ieşit din comun ca eu să-mi arăt cuiva sacoul meu reflectat în oglindă ca să-i spun că prin cuvântul *sacou* înţeleg un lucru făcut aşa sau altfel, dar să admitem totuşi că printr-un efect de oglinzi contrapuse prin intruziune sacoul pe care-1 indic se află în camera cealaltă şi interiorul meu poate să-1 vadă numai în oglindă: proteza speculară îi permite să perceapă un obiect pe care, în a doua instanţă, îl va vedea ales ca semn ostentativ.

Bacchini (1995) a scris un studiu ingenios în care, pornind de la textele mele, intenţionează să demonstreze că imaginea speculară este semn. După cum am repetat până acum, ar trebui să fie clar că se pot susţine diferite teze, cu condiţia de a nu voi să se accepte premisa mea: eu vorbesc despre experienţa unei persoane care priveşte în oglindă ştiind că se află în faţa unei oglinzi. Bacchini consideră această premisă „ideologică" şi o vede la „un nivel foarte scăzut" (el preferă complicate puneri în scenă speculare, cum e cea a lui Orson Welles. Dar pentru mine acest nivel scăzut e fundamental şi dacă această premisă e ideologică, este aşa, ca şi orice altă premisă. Odată depăşit acest nivel scăzut, toate exemplele aduse de Bacchini privesc cazuri de minciună, eroare, trucaj, teatre catoptrice, pe care le luasem deja în considerare în Eco 1985. Bacchini spune că e nevoie să se facă o *pragmatică* a

28.
29.
30.

oglinzii (şi consimt, mai ales că aşa era într-adevăr şi titlul unui paragraf din studiul meu) şi că se cere să se ţină cont de definite „modalităţi epistemice". De acord, şi cred că acest excurs se sprijină pe teza citată a lui Fabbri, după care o teorie a enunţării devine centrală şi în semiotica vizualului, şi a percepţiei în general. Totuşi, în acest discurs ţin cont de o singură modalitate epistemică (aceea a cuiva care stă conştient în faţa unei oglinzi) şi nu mă interesează celelalte. Cred că e admis să facem nişte opţiuni şi să alegem cazuri evidente pentru a arăta că nu sunt astfel. Neglijez apoi discuţia despre amprente, pe care am reluat-o în paginile de faţă. Bacchini spune că amprenta e separată temporal de cel ce a imprimat-o şi căruia îi corespunde punct cu punct. Aici mi se pare că se confundă co-prezenţa temporală, contiguitate spaţială şi raport de congruenţă (pur formal, şi care subsistă şi pentru masca mortuară a unei persoane dispărute de mult timp. „Probabil că nu vom reuşi niciodată să ştim care a fost itinerarul filogenetic ce ne-a permis să trecem de la perceperea imaginii oglindite la dezvoltarea de tehnologii finalizate în producerea artificială de imagini" (Maldonado 1992: 40). Nu pot să fiu decât de acord cu Maldonado (1992: 59 şi urm.); o nouă tipologie de constructe iconice, până la realitatea virtuală -şi deci constructe iconice, nu statice, ci dinamice şi interactive -pune probleme noi care cer un instrumentar nou conceptual. Numai că sporirea acestor instrumente se aşează astăzi la o răscruce imprecisă între diferitele ştiinţe cognitive. Cred că o semiotică generală trebuie să dea seamă de faptul *că* aceste fenomene există (deci ne ridică întrebări), nu *cum* funcţionează ele în plan cognitiv.

Un argument în favoarea puterii stimulilor surogat ar putea fi acela că în genere se simt reacţii sexuale genuine) în faţa *unor imagini* de trupuri omeneşti, aşa cum se întâmplă cu fotografii de actori, sau de fotomodele pentru reviste pornografice. Nu contează obiecţia că adesea i se întâmplă, celui care a simţit farmecul acelor imagini, să întâlnească apoi originalul în persoană, dându-şi seama că acesta era mult mai puţin seducător: pur şi simplu fotografia fusese precedată de o regizare (machiaj, unghiuri şi jocuri de lumini abile) sau fusese de-a dreptul retuşată cu îndemânare. Aceasta ar fi pur şi simplu dovada că hipoiconii ne pot face, prin stimuli surogat, să percepem ceva care nu există în natură. Nu contează nici obiecţia că, în decursul veacurilor, diferite persoane s-au excitat sexual privind imagini pe care noi nu le considerăm deloc realiste, cum sunt cele de venere africane, sau firave xilografii ce o reprezentau pe Eva în vreo Biblia Pauperum.

484

Ar fi lesne de spus că în astfel de procese de excitaţie imaginea are un rol secundar, pe când cel primar este jucat de fantezie, şi de puterea dorinţei. Dacă nu ar fi atât de exclusiv, nu s-ar explica totuşi de ce hipoiconul a fost întotdeauna folosit ca stimul erotic -sau de ce, dorinţa fiind şi foarte puternică, câte unora nu le-ar putea fi de ajuns imaginea unui triunghi dreptunghiular. Prin urmare, oricât ar fi de joasă definirea stimulilor surogat, în epoci sau în culturi diferite hipoiconii au furnizat excitare erotică. Aceasta ne face să ne gândim că noţiunea de „vicaritate" (suplinire") a unui stimul nu poate fi fixată pe bază de criterii riguroase, ci depinde de cultura şi de dispoziţia subiecţilor.

[31]- E irelevant din punct de vedere al discursului prezent faptul că aceste procedee pot să privească acele procese de pertinentizare ulterioară ale substanţei conţinutului pe care se bazează multe operaţii artistice (despre acestea în *Tratat,* 3.7.3.0.

[32]- Dat fiind că despre cele ce urmează spune câteva lucruri pe care le împărtăşim Sonesson (1989), aş dori să precizez că tocmai de această problemă mă ocupasem în referatul ţinut la consfătuirea anuală a Asociaţiei Italiene de Studii Semiotice de la Vicenza (Eco 1987).

[33]- Cf. Simone 1995. Despre recunoaşterea fenomenelor cf. şi Innis (1994: 5) care reia şi dezvoltă ideile lui Biihler (Phonetik und Phonologie", 1931):'a identifica un sunet ca formă *(Klanggestalt)* şi a recunoaşte un obiect *(Dinggestalt)* ar fi acelaşi tip de învăţare. Intorcându-mă la tipologia tipurilor de abducţie (Eco 1983 şi Bonfantini 1980, 1983, 1987) aş putea spune că recunoaşterea fonematieă reprezintă o abducţie în primul tip, unde regula e deja cunoscută, şi se cere chiar să se recunoască ocurenţa - rezultatul -ca pe un caz al acelei reguli. Dar faptul că abducţia este aproape automată nu exclude ca ea să fie abducţie, ipoteză.

[34]- Criptografii afirmă că orice mesaj cifrat poate fi descifrat, ajunge să se ştie că e un mesaj.

[35]- „Ceea ce are în comun acest fel de semne iconice /.../ este că folosirea lor ca semne iconice presupune că ele au fost imediat percepute ca "obiecte ale simţurilor, cu drept deplin, înainte de folosirea lor ca reprezentative a altceva" (Ransdell 1979: 58). După aproape patruzeci de ani de discuţii trebuie să-i dăm, prin urmare, din nou dreptate lui Barthes (1964a) când în legătură cu fotografia (nu cu picturile) vorbea despre mesaj fără cod. El nu vorbea despre altceva decât despre ceea ce eu numesc acum modalitate Alfa. în sensul acesta el spunea că imaginea pur şi simplu denotă. Trecerea la modalitatea Beta se situa pentru el în momentul conotaţiei, când imaginea este văzută ca text, şi interpretată (dincolo de ceea ce poate fi interpretare perceptivă).

485

36.

37.

38.

Dincolo de acest prag se trece la similaritatea conceptuală. Se poate stabili un raport de similaritate perceptivă între un bărbat şi o femeie, dar similaritatea dintre soţ şi soţie, sau dintre cuscri, este pur conceptuală.

Spune, la un moment dat, Peirce: „Iconii sunt atât de complet nişte substitute ale obiectelor lor, încât e greu să le distingi de ele... Astfel, contemplând un tablou, există un moment în care pierdem conştiinţa faptului că nu este lucrul însuşi, deosebirea dintre copie şi obiectul real dispare, şi timp de un moment e vis pur - nu e o existenţă particulară, şi totuşi nu e ceva general. în momentul acela contemplăm un icon" (CP 3.362). Vrem să-i concedem marelui şi veneratului nostru maestru faptul că a folosit la un moment dat doar o metaforă?

Regula nu-i atât de simplă, deoarece există o apreciabilă largheţe atât în a interpreta verbal imaginile, cât şi în a lega de ele nişte etichete. Există întâi de toate o primă regulă *semio-sintactică* prin care, când se dă S ca subiect vizual şi E ca etichetă, pentru a alcătui cu ele o sintagmă, ambele pot fi numite fie *de dicto,* fie *de re.* Aceasta înseamnă că litera alfabetică G poate fi înglobată în frază fie ca gramă (G), fie ca sunet al literei (Ge). Dar ceea ce contează mai mult pentru semantica rebusului este că *de dicto* sau *de re* pot fi numite imaginile, în sensul că obiectul ori trebuie recunoscut şi definit, ori numit verbal, sau intră în joc numai ca ceva care poartă ca nume propriu propria-i etichetă. Prima regulă *sintactică* este că secvenţa trebuie citită linear de la stânga la dreapta. Cea de a doua (sau regula de bună formare a sintagmelor minimale) este că

eticheta poate urma sau precede definiţia subiectului. A treia este că, atunci când subiectul se cere interpretat în termenii unei acţiuni, se pot adopta indiferent şase diverse structuri sintactice, sau (dat fiind S=subiect, V=verb, Ocomplement obiectiv) SVO, SOV, VSO, VOS, OVS, OSV. CâT despre regulile *semantice* pentru a numi Subiectele, trebuie pertinentizate proprietăţile lor. Faptul că subiectele sunt bărbaţi şi femei poate să conteze sau să nu conteze. La fel, pot să fie identificate pertinenţe *individuale* (personajul acela e recognos-cibil ca Hercule sau ca Napoleon), pertinenţe *iconografice* (cutare persoană este un rege sau o înaltă doamnă), pertinenţe *diegetice* (cutare persoană ucide pe cineva, sau îşi sărbătoreşte nunta). Dar fiindcă subiectele, fie din nevoia sau din iniţiativa ingenioasă a desenatorului, sunt introduse în scene care de care mai suprareale, uneori trebuie pertinentizate şi Subiectele neetichetate.

486

APENDICE 1 - DESPRE DENOTARE

'• Aceasta este traducerea (parţial adusă la zi, pentru a o omogeniza cu alte scrieri din prezenta carte) a articolului „Denotation", apărut în Eco şi Marmo 1989: 43-80. Mulţumesc Măriei Tereza Beonio Brocchieri Fumagalli, lui Andreea Tabarroni, Roberto Lambertini şi Costantino Marmo pentru a fi discutat cu mine scrierea aceasta, furnizându-şi sugestii preţioase.

[2]- în *Periherm.* II (ed.Meiser: 20-27), discutând dacă cuvintele se referă direct la concepte sau direct la lucruri, pentru ambele cazuri Boetiu utilizează expresia *designare.* în legătură cu acelaşi context, zice „vox vero conceptiones animi intellectusque significat" şi „voces vero quae intellectus designant". Vorbind de *„litterae, voces, intellectus, res,* el susţine că litterae verba nomi-naque significant" şi că „haec vero (nomina) principaliter quidem intellectus secundo vero loco res quoque designant. Intellectus vero ipsi nihil aliud nisi rerum significavi sunt". în *Categ. Arist.* (PL 64, 159), spune că „prima igitur illa fuit nominum positio per quam vel intellectui subiecte vel sensibus designaret". Mi se pare că *designare* şi *significare* aici sunt considerate mai mult sau mai puţin echivalente. Dar punctul fundamental este că întâi de toate cuvintele semnifică conceptele şi, deci, numai în consecinţă pot să facă imediat referire la lucruri. Despre întreaga chestiune cf. de Rijk 1967, II, I: 178 şi urm. Nuchelmans (1973: 134) lasă să se vadă cum, cu toate că Boetiu pare să utilizeze şi *significare* împreună cu *designare, denuntiare, demonstrare, enuntiare, dicere* cu o expresie-obiect, pentru a indica ceea ce e adevărat sau fals, când apoi întrebuinţează aceiaşi termeni în calitate de subiect, el înţelege să spună că cineva în modul acela face manifestă opinia că ceva este sau nu este în chestiune: „definirea unei *enuntatio* sau *propositio* ca enunţ care înseamnă ceva adevărat sau fals, reflectă faptul că, din punctul de vedere al lui Aristotel, este gândirea sau credinţa că ceva este în chestiune a fi adevărat sau fals în sensul strict al termenului. Dacă, prin urmare, privind cum anume prezintă Boetiu o astfel de chestiune, adevărul şi falsitatea nu sunt în lucruri, ci în gânduri şi opinii, şi numai într-un al doilea timp (post haec) în cuvinte şi în enunţuri. Cf. Nuchelmans 1973: 134, cu referiri la *In Categ. Artist,* şi *In Pericherm).*

[1] în *Dialectica* (V, II, *De Definitionibus,* ed. De Rijk: 594) e evident că un nume e *determinativum* a toate posibilele diferenţe a ceva, şi tocmai auzind pronunţându-se un nume suntem capabili să le înţelegem *(intelligere)* pe toate; *sententia* cuprinde în interiorul ei toate aceste diferenţe, pe când *definitio* pune unele dintre ele, şi

487

5.

anume pe acelea care servesc la a determina sensul unui nume în interiorul unei propoziţii, eliminând toate ambiguităţile: „Sic enim plures aliae sint ipsius differentiae constitutivae quae omnes in nomine *corporis* intelligi dicantur, nontotam corporis sententiam haec definitio tenet, sicut enim nec hominis definitio *animal raţionale et morale* vel *animal gressibile bipes.* Sicut enim *hominis* nomen omnium differentiarum suarum determinativum sit, omnes in ipso oportet intelligi; non tamen omnes in definitione ipsius poni convenit propter vitium superfluae locutionis... Cum autem et *bipes* et *gressibilis* et *perceptibilis disciplinae* ac multae quoque formae fortasse alia hominis sint differentiae, quae omnes in nomine *hominis* determinări dicantur... apparet hominis sentetiam in definitionem ipsius totam non claudi sed secundum quandam

partem constitutionis suae ipsius definiri. Sufficiunt itaque ad definiendum quae non sufficiunt ad constituendum". De Rijk (1967: 206) de exemplu susţine că la Abelard „pare să predomine un punct de vedere care nu se bazează pe logică" şi că termenul *impositio* „în cea mai mare parte a cazurilor are sensul de *prima inventio"* şi „rar este întâlnit cu sensul de a denota o impunere efectivă în cutare sau cutare propoziţie emisă de vreun vorbitor efectiv. Până şi când *voces* sunt separate de *res,* conexiunea lor cu intelectul îl poartă pe autor în domeniul psihologiei, sau îl îngrădeşte în cel al ontologiei, din momentul în care *intellectus,* la rândul său, este făcut să se refere la realitate.. Teoria predicaţiei pare şi ea extrem de influenţată de prevalenta unor perspective ce nu aparţin logicii". De Rijk (1982: 173) sugerează că logicienii mediavali „ar fi atins rezultate mai bune dacă ar fi părăsit cu totul însăşi noţiunea de semnificare". Aceasta înseamnă a le cere filosofilor medievali (care nu erau logicieni puri în sensul modern al termenului) să fi scris ceea ce nu puteau sau nu voiau să scrie. In Comentariul despre Priscian la Viena (cf. De Rijk 1967: 245) un nume „significat proprie vel appellative vel denotando de qua manerie rerum sit aliquid", aşa încât *denotare* pare încă legat de semnificarea naturii universale.
„Oblatum sensui vel intellectui" înseamnă că, în ce priveşte calităţile sensibile ale semnelor, Bacon ia o poziţie mai puţin radicală decât aceea a lui Augustin. El admite repetat că pot să existe şi semne intelectuale, în sensul că şi conceptele pot fi considerate ca semne ale lucrurilor percepute. Mai există şi alţii care şi mărturisesc nedumeririle. Boehner (1958: 219) spune că „Scot rupsese deja cu această interpretare a textului aristotelic, susţinând că, în general vorbind, semnificatul cuvintelor nu este conceptul, ci lucrul". în pofida acestui lucru, în nota 29

488

8.

9.

10.

adaugă: „Sub îndrumarea noastră a fost scrisă o teză (a lui Fr. John B. Vogel, O.F.M.) despre problema semnificării directe a lucrurilor, potrivit lui Scot; autorul a scos la iveală o distanţă considerabilă între tratarea acestei probleme în *Oxoniense* şi în *Quaestiones in Perihermeneias opus primum and secundam[1'].* (Pentru o interpretare intensionalistă, a se vedea Marmo, în Eco et. al. 1989). Există cel puţin un exemplu de *denotare* în formă activă, citat de Maieru (1972: 98) şi extras din *Elementarium logicae,* în care Ockam distinge între două sensuri ale lui *appellare.* Primul e cel al lui Anselmus, în timp ce privitor la al doilea Ockham scrie: „aliter accipitur appellare pro termino exigere vel denotare seipsum debere suam propriam formam". S-ar părea că aici *denotare* vrea să-nsemne" a susţine" (sau a cere) sau a „postula" o co-referinţă înlăuntrul cadrului contextului lingvistic. Pentru o utilizare asemănătoare a lui *denotari* a se vedea *Quaestions in libros physicorum* 3 (sub îngrijirea lui Corvino, *Rivista di storia della filosofia,* X, 3-4, mai-august 1955). Maieru îl citează pe Pietro da Mantova: „Verba significantia actum mentis ut *scio, cognosco, intelligo* etc. denotant cognitio-nem rerum significatarum a terminis sequentibus ipsa verba per conceptum". Imediat după această frază, Pietro oferă un exemplu: „Unde ista propositio *tu cognoscis Socratem* significat quod *tu cognoscis Socratem* per hune conceptum 'Socratem' in recto vel obliquo" *(Logica* 19vb - 20ra). Este clar că *denotare* şi *significare* sunt mai mult sau mai puţin echivalente, şi că ambele sunt folosite pentru a vorbi de propoziţii propoziţionale - o temă intensională prin excelenţă.

APENDICE 2 - CROCE, INTUIŢIA SI AMALGAMUL

Acest articol fusese scris pentru *La Rivista dei Libri* (17.1991) ca recenzie la reeditarea Adelphi a *Esteticii* lui Croce. L-am inclus în această culegere, deoarece anticipează unele dintre consideraţiile despre intuiţie, concept şi schemă tratate în 2, şi arată cum inconvenientele kantiene în ce priveşte schema, şi rezistenţa faţă de întemeierea judecăţii perceptive pe obiecte din natură, au influenţat gândirea idealistă ulterioară.

REFERINŢE BIBLIOGRAFICE

Alac, Morana
1997 *Gli schemi concettuali nel pensiero di Donald* ***Davidson.***

Tesi di Laurea in Semiotica. Universitâ di Bologna, Facolta
di Lettere e Filosofia. A.A. 1995-1996.
Albrecht, Erhard
1975 *Sprache und Philosophie.* Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
Apel, Karl-Otto
1972 „From Kant to Peirce: The Semiotical Transformation of Trascendental Logic". In Beck, L.W., ed. *Proceedings ofthe Third Kant Congress.* Dordrecht: Reidel: 90-105.
1975 *Der Denkweg von Charles S. Peirce.* Frankfurt: Suhrkamp.
1995 „Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of evolution: A Peircean or quasi-Peircean Answer to a recurrent problem of post-Kantian philosophy". In Ketner 1995: 366-397.
Arnheim, Rudolf
1969 *Visual Thinking.* Berkeley: University of California Press (te, it. *II pensiero visivo.* Torino: Einaudi 1974).
Aubenque, Pierre ,•;-
1962 *Le probleme de Vetre chez Aristote.* Paris: **P.U.F.**
Bacchini, Fabio ,,
1995 „Sugli specchi". // *Cannocchiale 3:* 211-224.
Barlow, Horace, Blakemore, Colin e Weston-Smith, Miranda, eds. 1990 *Images and und'erstanding.* Cambridge: Cambridge U.P. •
Barthes, Roland „..•..-;
1964a „Rhetorique de l'image". *Communications*4:40-51. ■-.;.•
490
1964b „Elements de semiologie", *Communications* 4 (tr. it. *Elementi di semiologia.* Torino: Einaudi 1966).
Baudry, Leon
1958 *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham. Etude des notions fondamentales,* Paris: Lethielleux.
Benelli, Beatrice
1991 „Categorizzazione, rappresentazione e linguaggio: aspetti e
tendenze dello sviluppo del pensiero concettuale". In
Cacciari, ed. 1991:5-46.
Beonio-Brocchieri Fumagalli, Măria Teresa
1969 *La Logica di Abelardo,* Firenze: La Nuova Italia.
Berselli Bersani, Gabriele
1995 *Riferimento ed interpretazione nominale.* Milano: Angeli.
Bertuccelli Papi, Marcella
1993 *Che cos'e la pragmatica.* Milano: Bompiani.
Bettetini, Gianfranco
1971 *L indice del realismo.* Milano: Bompiani.
1975 *Produzione del senso e messa in scena.* Milano: Bompiani. 1991 *La simulazione visiva.* Milano: Bompiani.
1996 *L'audiovisivo.* Milano: Bompiani.
Bickerton, Derek
1981 *The Roots ofLanguage.* Ann Arbor: Karoma.
Boehner, Philothetus
1958 „Ockham's theory of signification". In Buytaert, E., ed. *Collected Artides on Ockham.* St. Bonaventure, New York-Louvain-Paderborn: The Franciscan Institute: 201-232.
Bonfantini, Massimo A.
1976 *L'esistenza della realtă.* Milano: Bompiani. 1987 *La semiosi e l'abduzione.* Milano: Bompiani.
Bonfantini, Massimo A. e Grazia, Roberto
1976 „Teoria della conoscenza e funzione dell'icona in Peirce". *VS* 15: 1-15.
491
Bonfantini, Massimo A. e Proni, Giampaolo
1983 „To guess or not to guess". *Scienze Umane* 6. Ora in Eco e Sebeok 1983.
Bonomi, Andrea
1975 *Le vie del riferimento.* Milano. Bompiani.

1994 *Lo spirito della narrazione.* Milano: Bompiani.
Bonomi, Andrea, ed.
1973 *La struttura logica del linguaggio.* Milano: Bompiani.
Bouissac, Paul, Herzfeld, Michael e Posner, Roland, eds. 1986 *Iconicity:* Tiibingen: Stauffenburg.
Brandt, Per Aage
1989 „The dinamics of modality". *Recherches semiotiques -Semiotic inquiry 9,* 1/3: 3-16.
Bruner, Jerome
1986 *Actual Minds and Possible Worlds.* Cambridge: Harvard U.P. (tr. it. *La mente a piu dimensioni.* Bari: Laterza 1997).
1990 *Acts ofMeaning.* Cambridge: Harvard U.P. (tr. it. *La ricerca del significato.* Torino: Boringhieri).
Bruner, Jerome, et al.
1956 *A Study of Thinking.* New York: Science Editions (tr. it. // *pensiero.* Roma: Armando 1969).
Burrell, Harry
1927 *The Platypus. Its discovery, zoologicul position, form and characteristics, habits, life history, etc.* Sydney: Angus & Robertson.
Cacciari, Cristina
1995 Preface to Cacciari, ed. 1995.
Cacciari, Cristina, ed.
1991 *Esperienza percettiva e linguaggio.* Numero speciale di *VS* 59/60. 1995 *Similarity.* SI.: Brepols.

492

Calabrese, Omar
1981 „La sintassi della vertigine. Sguardi, specchi, ritratti". *VS* 29: 3-32. 1985 / *linguaggio deliarte.* Milano: Bompiani.
Caramazza, A., Hillis, A.E., Rapp, B.C. e Romani, C. 1990 „The multiple semantic hypothesis: Multiple confusion?", *Cognitive Neuropsychology 7.*
Cranap, Rudolf
1955 „Meaning and synonymy in natural languages". *Philo-sophical Studies 7:* 33-47 (tr. it. „Significato e sinonimia nelle lingue naturali". In Bonomi A., ed. 1973: 117-133).
Casaţi, Roberto e Varzi, Achille C.
1994 *Holes and other superficialities.* Cambridge: MIT Press (tr. it. *Buchi e altre superficialităˇ.* Milano: Garzanti 1996).
Cassirer, Ernst
1918 *Kants Leben und Lehre,* 1918 (tr. it. *Vita e dottrina di Kant,* Firenze: Nuova Italia 1977). Corcoran, John, ed. 1974 *Ancient Logic and its Modern Interpretations:* Dordrecht: Reidel.
Corvino, Francesco et al.
1983 *Linguistica Medievale.* Bari: Adriatica.
Dalia Chiara, Măria Luisa e Toraldo di Francia, Giuliano
1985 „Individuals, Kinds and Names in Physics". *VS* 40: 29-50.
Davidson, Donald
1984 „On the very idea of conceptual scheme". In *Inquiries into truth and interpretation.* Oxford: Oxford U.P.: 183-198 (tr. it. *Verităˇ e interpretazione.* Bologna: Mulino 1994: 263-282).
1986 „A Nice Derangement of Epitaphs". In Lepore, E. e McLaughlin, B., eds., *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson.* Oxford: Blackwell: 433-446.

493

Deleuze, Gilles
1973 *La philosophie critique de Kant.* Paris: PUF (tr. it. *La filosofia critica di Kant.* Bologna: Cappelli 1979).
De Mauro, Tullio
1965 *Introduzione alia semantica.* Bari: Laterza.

Dennett, Daniel C.
1978 *Brainstorms.* Montgomery: Bradford Books (tr. it. *Brainstorms.* Milano: Adelphi 1991). 1991 *Consciousness Explained.* New York: Little Brown (tr. it. *La coscienza. Che cos'e.* Milano: Rizzoli 1993).
De Rijk, Lambert M.
1962-67 *Logica Modernorum. A Contribution to the History ofEarly Terminist Logic.* Assen: Van Gorcum. 1975 „La signification de la proposition *{dictum propositionis)* chez Abelard". *Studia Mediewistyczne,* 16. 1982 „The Origins of the Theory of the Property of Terms". In Kretzmann et al. 1982.
De Rijk, L.M., ed.
1956 P. Abelard, *Dialectica.* Assen: Van Gorcum.
Dionigi, Roberto
1994 *Nomi forme cose.* Bologna: Fuori Thema.
Dolezel, Lubomir
1989 „Possible Worlds and Literary Fiction.-'. In Allen, S., ed., *Possible Worlds in Humanities, Arts and Sciences.* Berlin: De Gryuter: 221-242
Donnellan, Keith
1966 „Reference and definite descriptions". *The Philosophical Review* 75: 281-304 (tr. it. in Bonomi, ed., 1973).
Ducrot, Oswald e Schefer, Jean-Louis
1995 *Nouveau Dictionnaire Encyclopedique des Sciences du Langage.* Paris: Seuil. *494*
Dummett, Michael
1973 *Frege. Philosophy of language,* London: Duckworth (tr. it. *Filosofia del linguaggio. Saggio su Frege.* Casale Monferrato: Marietti 1983).
1986 „A Nice Derangement of Epitaphs: Some Comments on Davidson and Hacking". In Lepore, E., ed., *Truth and Interpretation. On the Philosophy of Donald Davidson.* Oxford: Blackwell (tr. it. „Una graziosa confusione di epitaffi". In Perissinotto, L., ed., *Linguaggio e interpre-tazione. Una disputa filosofica (1986).* Milano: Unicopli 1993).

Eco, Umberto
1968 *La struttura assente.* Milano: Bompiani (2a ed. riv., 1980).
1971 *Le forme del contenuto.* Milano: Bompiani
1975 *Trattato di semiotica generale.* Milano: Bompiani.
1975b „Chi ha paura del cannocchiale?" *Op. Cit. 32:* 5-32.
1979 *Lector in fabula.* Milano: Bompiani.
1983 *„Coma, zoccoli, scarpe:* tre ţipi di abduzione". In Eco e Sebeok 1993: 228-255.
1984 *Semiotica e filosofia del linguaggio.* Torino: Einaudi.
1985 *Sugli specchi.* Milano: Bompiani.
1987 „Introduzione" al XV Convegno dell'A.I.S., Vicenza 1987, su „II significante". *Carte Semiotiche 7,* 1990: 11-16. 1990 / *Urniţi deli interpretazione.* Milano: Bompiani.
1992 *Interpretation and overinterpretation.* Cambridge: Cam-bridge U.P. (tr. it. *Interpretazione e sovrainterpretazione.* Milano. Bompiani: 1995).
1993 *La ricerca della lingua perfetta.* Bari: Laterza.
1994 *Six Walks in the Fictional Woods.* Cambridge: Harvard U.P. (tr. it. *Sei passeggiate nei boschi narrativi.* Milano: Bompiani 1994).
1997 „On meaning, logic and verbal language". In Dalia Chiara, M.L. et al., eds., *Structures and Norms in Science.* Dordrecht: Kluver: 431-448.
Eco, Umberto e Marmo, Costantino, eds.
1989 *On the Medieval Theory ofSigns* Amsterdam: Benjamins.
Eco, Umberto, Santambrogio, Marco e Violi, Patrizia, eds. 1986 *Meaning and Mental Representations.* Special issue of *VS* 44/45 (ora Bloomington: Indiana U.P. 1988).

Eco, Umberto e Sebeok, Thomas A., eds.
1983 *The Sign ofThree.* Bloomington: Indiana U.P. (tr. it. // *segno dei tre.* Milano: Bompiani 1983).
Eco, Umberto e Violi, Patrizia
1987 , ,Instructional Semantics for Presuppositions". *Semiotica* 64, *Q.:* 1-39 (tr. it. con variazioni in Eco 1990).
Edelman, Gerald M.
1992 „The science of recognition". In *Bright Air, Brilliant Fire.*
New York: Basic Books: 73-80. Eichmann, Klaus
1988 „The control of T lymphocyte activity may involve elements of semiosis". In Sercarz et al. 1988: 163-168.
Ellis, Ralph D.
1995 „The imagist apprdach to inferential thought patterns: The
crucial role of rhythm pattern recognition." *Pragmatics E*
Cognition3, 1: 75-109.
Evans, Gareth
1982 *The Varieties ofReference.* Oxford: Clarendon.
Fabbrichesi Leo, Rossella
1981 „L'iconismo e l'interpretazione fenomenologica del con-cetto di somiglianza in C.S. Peirce." *ACME, Annali della Facoltă di Lettere e Filosofia dell' Universitâ degli Studi di Milano,* xxxiv, III: 467-498 (ora ampliato, in Fabbrichesi 1986).
1983 *La polemica sulliconismo.* Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
1986 *Sulle tracce del segno.* Firenze: Nuova Italia.
Fillmore, Charles
1982 „Towards a Descriptive Framework for Spaţial Deixis". In Jarvella, R.J. and Klein, W., eds., *Speech, Plan and Action.* London: Wiley: 31-59.
Fisette, Jean
1995 „Â la recherche des limhes de l'interpretation". *Recherches semiotiques - Semiotic inquiry* 15, Q: 91-120.

Fodor, HerryA. ->-■■ ' W ^ ; , *v,:?&.&M-i:'>*
1975 *The Language of Thought.* New York: **Orowell.** •" Vv; i
.S ,T3f.
Fodor, Jerry A. e Lepore, Ernest, eds. Rsi^i
1992 //o//™. Oxford: Blackwell.
3 ,-
Follesdal, Dagfinn
1997 „Semantics and Semiotics". In Dalia Chiara, M.L. et. al., eds., *Structures and Norms in Science.* Dordrecht: Kluver:
431-448.
Fredborg, K.M., Nielsen, L. e Pinborg, J.
1978 „An unedited part of Roger Bacon's Opus Maius: De Signis". *Traditio,* 34: 75-136.
Fumagalli, Armando
1995 *// reale nel linguaggio. Indicalitâ e realismo nella semiotica di Peirce.* Milano: Vita e Pensiero. <
Gardner, Howard
1985 *The Mind's New Science.* New York: Basic Books (tr. it. *La nuova scienza della mente.* Milano: Feltrinelli 1988).
Gardner, Martin
1964 *The Ambidextruous Universe.* New York: Penguin.
Gargani, Aldo G.
1971 *Hobbes e la scienza,* Torino: Einaudi.
Garroni, Emilio
1968 *Semiotica ed estetica.* Bari: Laterza.
1972 *Progetto di semiotica.* Roma: Officina
1977 *Ricognizione della semiotica.* Roma: Officina. 1986 *Senso e paradosso.* Bari: Laterza..
Geach, Peter
1962 Reference and Generality. Ithaca: Corneli U.P.

Gentner, Dedre e Markman, Arthur B.
1995 "Similarity is like analogy Structural **alignffIttit ftl** - comparison". In Cacciari, ed., 1995: 11/148. ,.yv_
497
Gerlach, Peter
1977 „Probleme einer semiotischen Kunstwissenschaft". In
Posner, R. e Reinecke, H.P., eds., *Zeichenprozessen.*
Wiesbaden: Athenaion: 262/292.
Geyer, B.
1927 *Peter Abaelards philosophische schriften.* Miinster: Aschendorff.
Ghisalberti, Alessandro
1981 "La semiotica medievale: i terministi", in Lendinara-Ruta 1981: 53-68.
Gibson, James J.
1950 *The Perception of the Visual World.* Boston: Houghton-Mifflin.
1966 *The Senses Considered as Perceptual Systems.* Boston: Houghton-Mifflin (London: Allen and Unwin 1968).
1971 "The information available in pictures". *Leonardo* 4/2: 197-199.
1978 „The ecological aproach to visual perception of pictures", *Leonardo* 11/3: 227-235.
Gilson, Etienne
1948 L'etre et l'essence. Paris: Vrin, 2ª ed. Aum.1981.
Gombrich, Ernest
1956 *Art and Illusion.* The A.W.Mellon Lectures in Fine arts (ora
New York: Bollingen 1961; tr. It. *Arte e illusione.* Torino:
Einaudi 1965).
1982 *The image and the eye. Further studies in the psychology of pictorial representation.* Oxford: Phaidon (tr.it. *U immagine e l'occhio.* Torino: Einaudi 1985>.
1990 "Pictorial instructions". In Barlow etr al. 1990: 26-45.
Goodman, Nelson
1951 *The Structure of Appearance.* Cambridge: Harvard U.P. 1968 *Language of art.* Indianapolis: Bobbs-Merril (tr.it. /
linguaggi dell'arte. Milano: Saggiatore 1976). 1970 "Seven structures on Similarity". In Swanson, ed., *Expe-rience and Theory.* Boston: University of Massachusetts Press (ora in Goodman, N. *Problems and projects.* Indianopolis: Bobbs-Merril 1972).
498
1990 "Pictures in the mind?". In Barlow et al. 1990: 358-364.
Gould, Stephen Jay
1991 *Bully for Brontosaurus. London:* Hutchinson Radius.
Gregory, Richard
1981 *Mind in Science.* Cambridge-London: Cambridge U.P.
1986 *Oldperception.* London: Methuen (tr. It. Curiose percezioni.
Bologna: Mulino 1989).
1990 "How do we interpret images?". In Barlow et al. 1990: 310-330.
Greimas, Algirdas Julien
1983 "De la colere". *Du sens 2.* Paris: Seuil (tr. It. *Del senso 2.* Milano: Bompiani 1985).
1984 "Semiotique figurative et semiotique plastique". *Actes semiotiques* VI, 60.
Greimas, Algirdas J. e Courtes, Joseph
1979 *Semiotique. Dictionnaire raisonne de la theorie du langage.* Paris: Hachette (tr. It. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio.* Firenze: Usher 1986).
Groupe i
1992 *Trăite du signe visuel.* Paris. Seuil.
Habermas, Jurgen
1995 "Peirce and communication". In Ketner 1995: 143-266.
Hausman, Cari R.
1990 "In and Out in Perice's percepts." *Transactions of Charles*

Sanders Peirce Society, xxvi, 3: 271-308. Hiedegger, Martin 1915 "Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scots."
Friihe Schriften, Frankfurt/M: Klostermann, 1972 (tr. It. *La teoria delle* categorie e del significato in Duns Scoto. Bari:
Laterza 1974). 1929 Was ist Metaphysik? Bonn: Cohen (tr.it. „Che cos'e la metafisica?" In *Segnavia.* Milano: Adelphi; 59-78). 1950 *Holzwege.* Frankfurt: Klostermann (tr. It. *Sentieri interrotti.*
Firenze. Nuova Italia 1984).

1973 ***Kant*** *und das* ***Problem der*** *Metaphysik.* Frankfurt/M.: Klostermann, 4a ed. 1973 (tr.it. *Kant e ii problema della metafisica,* Bari: Laterza 1981).
Henry, Desmond P.
1964 *The De Grammatico of St. Anselm. The Theory of Paronymy.* Notre Dame: University of Notre Dames Press.
Hilpinen, Risto
1995 "Peirce on language and reference". In Ketner 1995L 303.
Hjelmslev, Louis
1943 *Prolegomena to a Theory ofLanguage.* Madison: Wisconsin Univerity Press (tr.it. / *fondamenti della teoria del linguaggio.* Einaudi: Torino 1968).
Hochberg, Julian
1972 "The representation of things and people". In Gobrich, E. et al. *Art, perception and reality.* Baltimore; Johns Hopkins u.P. (tr.it. *Arte, percezione e realtâ.* Torino; Einaudi 1978).
Hofstadter, Douglas
1979 *Godel, Escher, Bach.* New York: Basic Books (tr. It. *Godel, Escher,* Bach, Milano: Adelphi 1984).
Hogrebe, Wolfram
1974 *Kant und das Problem einer traszendentalen Semantik.* Freiburg/Munchen: Alber (tr. It. *Per una semantica transcendentale.* Roma; Officina 1979).
Hookway, Christopher
1988 "Pragmaticism and .Kantian Realism?'" VS 49: 103-112.
Houser, Nathan
1992 Introduction. In Kloese, C. e Houser, N., eds. *The essential Peirce. Selected Philosophical Writings.* Bloomington: Indiana U.P.
Hubel, David H.
1982 "Explorations of the primary visual cortex, 1955-1978 (a review)". *Nature* 299, 5883: 515-524.

Hubel, David H. e Wiesel, Torsten N.
1959 "Receptive fields of single neurons in the cat's striatecortex". *Journal of Physiology* 148: 105-154.
Humphreys, Glyn W. e Riddoch, M. Jane
1995 "The old town no longer looks the same: Computation of visual similarity after brai ndamage". In Cacciari ed., 1995: 15-40.
Hungerland, I.C. e Vick, G.R.
1981 "Hobbes' theory of language, speech and reasoning". In Hobbes, Th. *Computatio sive logica.* New York: abaris Books.
Husserl, Edmund
1922 Logische Untersuchunge (3a ed.). Halle: Niemayer (tr.it. *Richerche logiche.* Milano: Saggiatore (168). 1970 "Zur Logik der Zeichen (Semiotik)". In van Breda. H.L., ed., Husserl/ana XII. Den Haag: Nijhoff: 340-373 (tr.it. *Semiotica.* Milano: Spirali 1984).
Innis, Robert E.
1994 *Consciousness and the Play ofSigns.* Bloomington: Indiana U.P.

Jackendoff, Ray
1983 Semantics and Cognition. Cambridge: M.I.T. Press (tr.it. *Semantica e cognizione.* Bologna: Mulino 1986). 1987 *Consciousness and the Computaţional Mind.* Cambridge: M.I.T. Press (tr.it. *Coscienza e mente computazionale.* Bologna: Mulino 1990).
Jakobson, Roman
1970 "Da i net v mimike". *Jazyk i celovek* (trd. Ingl. „Motor signs for 'Yes' and 'No'". *Language in Society* I; tr.it. „Gesti motori per ii 'şl' e ii 'no'". VS 1, 1971: 1-20).
Job, Remo
1991 "Relazione tra fattori visivi e fattori semantici nell'identificazione di oggetti: alcuni daţi neuropsicologici". In Cacciari, ed., 1991: 197-206.

Johnson, Mark
1989 "Image. Schematic Bases of Meaning". *Recherches semiotiques - Semiotic inquiry* 9, 1/3: 109-118.
Johnson-Laird, Philip
1983 *Mintal models.* Cambridge: Cambridge U.P. (tr.it. *Modelli mentali.* Bologna: Mulino 1988). 1988 *The Computer and the Mind.* Cambridge: Harvard U.P. (tr.it. *La mente e ii computer.* Bologna: Mulino 1990).
Kalkhofen, Hermann
1972 *"Pictorial* stimuli considered as *iconic* signs". Ulm: mimeo.
Kant, Immanuel
1781 -87 Kritik der reiner Vernuft. In *Kants gesammelte Schriften,* III-IV. Berlin-Leipzig 1903-04 (tr. It. di Giorgio Colii, Critica della ragion pura. Milano: Adelphi 1976). 1783 *Prolegomena zu einerjeden kunftigen Metaphysik.* In *Kants gesammelte schriften,* IX. Berlin-Leipzig 1911 (tr. It. di Giorgio Fano, *Prolegomena.* Milano: Istituto editorial Italiano 1948). 1790 *Kritik der Urteilkskraft.* In *Kants gesammelte schriften,* V. Berlin-Leipzig 1908-13 (tr. It. di Leonardo Amoroso, *Critica della capacita di giudizio.* Milano: B.U.R. 1995). 1800 *Logik.* In *Kants gesammelte Schriften,* IX. Berlin-Leipzig 1923 (tr.it. di Leonardo Amoroso, *Logica.* Bari: Laterza 1984). 1936-38 *Opus Postumum.* In *Kants gesammelte Schriften,* XXI e XXI. Berlin-Leipzig 1936-38 (tr.it. di Vittorio Mathieu, *Opus Postumum.* Bari: Laterza 1984).
Katz, J. e Fodor, J.
1963 "The structure of a semantic thţory". *Language* 39: 170-210.
Kelemen, J0nos
1991 "La comunicazione estetica nella *Critica del Giudizio.* Appunti per la ricostruzione della semiotica di Kant". // *cannocchiale* 3:33-50.
Kenndey, John M.
1974 *A psychology ofpicture perception.* San Francisco: Jossey-Bas.

Ketner, Kenneth L., ed.
1995 *Peirce and contemporary thought.* New York: Fordham U.P.
Kj0rup, S0ren
1978 "Iconic codes and pictorial speech acts". *Orbis litterarum* 4. Copenhagen: Munksgaard: 101-122.
Kosslyn, Stephen M.
1983 *Ghosts in the Mind's Machine. Greating and Using Images in the Brain.* New York: Norton.
Krampen, Martin
1982 Icons of the Road. Special issue of *Semiotica* 43, 1/2.
Kretzmann, Norman

1974 "Aristotle on spoken sound significant by convention". In Corcoran 1974: 3-21.
Kretzmann, Norman et al.
1982 *The Cambridge History ofLater Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism,* 1100-1600. Cambridge: Cambridge University Press.
Kripke, Saul
1971 "Identity and Necessity". In Munitz, M.K., ed., *Identity and Individuation.* New York: New York U.P. (tr. It. In Bonomi, ed. 1973: 257-294).
1972 "Naming and Necessity" in Davidson, D. e Harman, G., eds., *Semantics of Natural Language.* Dordrecht: Reidel; 2a ed. In volume, Oxford: Blackwell (tr. It *.Nome e necessitã.* Torino: Boringhieri 1982).
1979 "A Puzzle about Belief". In Margalit, A., ed., *Meaning and use.* Dordrecht: Reidel: 239-283.
Kubovy, Michael
1995 "Simmetry and Similarity". In Cacciari, ed. 1995:41-60.
Kuhn, Thomas
1989 "Possible worlds in history of sciences." In Allen, S., ed.
Possible Worlds in Humanities, Arts and Sciences. Berlin:
DeGruyter: 9-31.
Lakoff, George
1978 "Cognitive models and prototype theory". In Neisser, ed.
1978: 63-31. 1987 *Women, Fire and Dangerous Things.* Chicago: Chicago U.P.
Lambertini, Roberto
1989 "Sicut tabernarius vinum significant per circulum:
Directions in contemporary interpretations of Modistae". In
Eco e Marmo, eds, 1989, pp. 107-142. Leech, G. 1974 *Semantics,* Harmondsworth: Penguin.
Lendinara, P. e Ruta, M.C., eds.
1981 *Per una storia della semiotica: teorie e metodi.* Palermo; Quaderni del Circolo semiologico Siciliano, 15-16.
Leonardi, Paolo e Santambrogio, Marco, eds.
1995 *On Quine. New Esssays.* Cambridge. Cambridge U.P.
Lewis, David K.
1973 *Counterfactuals.* Oxford: Blackwerll.
Lynch, Kevin
1966 *A Viewfrom the Road.* Cambridge: M.I.T. Press.
Lyons, John
1968 *Introduction to Structural Linguistics,* Cambridge:
Cambridge U.P. 1977 *Semantics* I-II, Cambridge: Cambridge U.P. (tr.it. *Manuale di Semantica.* Bari: Laterza 1980).
Maieru, Alfonso
1972 *Terminologica logica della tardascplastica.* Roma: Ateneo.
Maldonado, Tomâs
1974 „Appunti suH'iconicitâ". In *Avanguardia e razionalitã.* Torino: Einaudi: 254-298.
1992 „Appunti sull'iconicitâ". In *Reale e virtuale.* Milano: Feltrinelli: 119-144.
Maloney, Thomas S.
1983 „The semiotics of Roger Bacon". *Medieval Studies* 45: 120-154.

Maltese, Corrado
1978 „Iconismo e esperienza". In *Aspetti dell'iconismo. Ani del IV convegno della A.I.S.S., settembre 1976* (Mimeo): 55-71.
Mameli, Matteo
1997 *Synechism. Aspetti del pensiero di C.S. Peirce.* Teşi di
Laurea in Semiotica. Universitâ di Bologna, Facoltâ di
littere e Filosofia. A.A. 1995-06.
Marconi, Diego
1955 „On the structure of lexical competence". *Aristotelian*

Society Proceedings: 131-150.
1986 *Dizionari e enciclopedie?** ed. Torino: Giappichelli. 1997 *Lexical Competence.* Cambridge; M.I.T. Press.
Marconi, Diego e Vattimo, Gianni
1986 „Nota introductiva" alia tr. it. di Rorty 1979.

Marmo, Costantino
1984 „Guglielmo di Ockham e ii significato delle proposizioni". *VS 38/39:115-148.*
Marr, David
1987 „Understanding Vision from Images to Shapes". In Vaina, L., ed., *Matters oflntelligence.* Dordrecht: Reidel: 7-58.
Marr, David e Nishishara, H.Keith
1978 „Visual information processing: Artificial intelligence and the sensorium of sight". *Technology Review* 81, 1: 2-3. 1978 „Representation and recognition of the spaţial organization of thee-dimensional shapes". *Proceedings of the Royal Society ofLondon* 200 (B): 269-294.
Marr, David e Vaina, Lucia
1982 „Representation and recognition of the movements of shapes". *Proceedings of the Royal Society of London* 214(B): 501-524.
Martinetti, Piero
1946 *Kant.* Milano: Bocea 1946 (tr.it. Milano: Feltrinelli 1068).
Mathieu, Vittorio
1984 Introduzione a I. Kant, *Opus Postumum.* Bari: Laterza.
Maturana, Humberto
1970 „Neurophysiology of cognition". In Garvin, Paul, ed. *Cognition: A multiple view.* New York: Spartan Books 1970.
May, Michael e Stjernfelt, Frederik
1996 „Measurement, diagram, art". In Michelsen, A. e Stjenfelt, F., eds., *Billeder fra det fjernellmages from afar:S|:* Kulturby 1996 9Universitetsforlaget i Oslo): 191-204.
McCawley, James D.
1971 „Where do noun phrases come from/". In Steinberg, D.D. e Jakobovits L.A., eds., *Semantics.* London: Cambridge U.P.: 217-231.
1981 *Everything that Linguists have Always Wanted to Know about Logic.* Chicago; University of Chicago Press.
Medin, douglas L. e Goldstone, Robert L.
1995 „The predicates of similarity". In Cacciari, ed.1995; 83-110.
Merleau-Ponty, Maurice
1945 *Phenomenologie de la perception,* Paris: Gallimard.
Merrell, Floyd
1981 „On understanding the logic of 'understanding': A reincarnation of some Peircean thought." *Ars Semeiotica* IV,2: 161-186. 1991 „The tenuous 'reality' of signs". *Signs becoming signs.* Bloomington: Indiana U.P.
Metz, Christian
1965 „Le cinema: langue ou langage?." *Communications* 4: 52-90. 1968a „La grande syntagmatique du film narratif". *Communications* 8: 120-124. 1968b *Essais sur la signification au cinema.* Paris: Klincksieck 1968.
Mill, John Stuart
1843 *A System of Logic,* London: Routledge, 1898 (tr. it. *Sistema di logica deductiva e induttiva.* Torino: UTET 19880.
Minsky, Marvin
1985 *The society of mind.* New York: Simon&Schuster (tr. it. *La societâ della mente.* Milano: Adelphi 1989).
Moody, Ernest A.

1935 *The Logic ofWilliam ofOckham.* New York: Shed & Ward.
Morris, Charles
1946 *Signs, Language, and Behavior.* New York: Prentice Hali (tr. it. *Segni, linguaggio e comportamento.* Milano: Longanesi 1963).
Neisser, Ulrich
1976 *Cognition and Reality.* San Francisco: Freeman. 1978 „From direct perception to conceptual structure". In Neisser, ed., 1978; 11-24.
Neisser, Ulrich, ed.
1987 *Concepts and conceptual development: Ecological and intellectual factors in categorization.* Cambridge - London: Cambridge U.P. (tr. it. *Concetti e sviluppo concettuale.* Roma: Nuova Cittâ 1989).
Nergaard, Siri, ed.
1995 *Teorie contemporanee della traduzione.* Milano: Bompiani.
Nesher, Dan
1984 Are there grounds for identifying 'Ground' with 'Interpretant'? In *Peirce's Theory Meaning. Transaction of Charles Sanders Peirce Society,* 20, 1984; 303-324.
Neubauer., Fritz Pefofi, Jânos S.
1981 „Word Semantics, Lexicon System and Text Interpretation". In Eikmeyer, H.J. e Rieser, H., eds., *Words, Worlds and Contexts,* Berlin: De Gruyter: 344-377.
Nida, Eugene
1975 *Componential Analysis of Meaning.* The Hague: Mouton.

Nietzsche, Friedrich
1873 „Uber Wahrheit und Liige im aussermoralischen Sinne". In Grossoktav-Ausgabe. Leipzig 1895 (tr. it. „Su veritâ e menzogna in senso extramorale". In *Opere,* III, 2. Milano: Adelphi 1973).
Nuchelmans, Gabriel
1973 *Thepries of Propositions. Ancient and Medieval Conceptions ofthe BearersofTruth and Falsity.* Amsterdam; North Holland.
Oehler, Klaus
1979 „Peirce's foundation of a semiotic theory of cognition". *Peirce studies* 1: 67-66. 1995 „A response to Habermas". In Kenter 1995; 267-271.
Ogden, G.K. e Richards, I.A.
1923 *The Meaning of Meaning.* London: (tr. it. // *significato del significato.* Milano: Saggiatore 1966).
Osmond-Smith, David
1972 „The iconic process in musical communication". *VS 3: 31-42.*
1973 „Formal iconism in music". *VS 5: 43-42.*
Ouellet, Pierre
1992 „Signification et sensation". *Nouveaux Actes Semiotiques* 20. Limoges: Pulin.
Păci, Enzo:
1957 „Relazionismo e schematismo transcedentale". In *Dall'esis-tenzialismo al relazionismo. Messina:* D'Anna 1957.
Palmer, Stephen
1978 „Fundamental aspects of cognitive representation". In Rosch e Lloyd, eds. 1978.
Pareyson, Luigi
1954 *Estetica.* Torino: Edizioni di 'Filosofia'. (Milano: Bompiani
1980. 1989 *Filosofia della libertă.* Genova; Melangolo.

Pasolini, Pier Paolo
1966 „La lingua scritta della realtâ". In *Empirismo eretico.* Milano: Garzanti 1972; 198-226.
1967a „Discorso sul piano sequenza ovvero ii cinema come semiologia della realtâ". In *Linguaggio e ideologia nel film (Atti della Tavola Rotonda alia III Mostra Internazionale del Nuovo Cinema, Pesaro, maggio 1967).* Novară: Cafieri 1968: 135-150.
1967b „II codice dei codici". In *Empirismo eretico.* Milano: Garzanti 1972: 277-184.

Pavel, Thomas G.
1986 *Fictional World.* Cambridge; Harvard U.P. (tr. it. *Mondi di, invenzione.* Torino: Einaudi 1992).
Peirce, Charles S.
1934-48 *Collected Papers.* Cambridge; Harvard U.P. (tr. it. parz. in
Peirce 1980, 1984, 19920. 1980 *Semiotica.* Torino: Einaudi. 1982-83 *Writtings of Charles S.Peirce.* Bloomington: Indiana U.P. (tr.
it. parz. in Peirce 1980, 1984, 1992). 1984 *Le leggi dell'ipotest.* Milano: Bompiani. 1992 *Categorie.* Bari: Laterza.
Perez Carreno, Francisca
1988 *Los placeres del parecido. Icono y representaciân.* Madrid: Visor.
Perri, Antonio
1996a *Scrittura azteca, semioti, interpretazione.* Teşi per ii Dottorato di Ricerca in Semiotica, 8^{Q} Ciclo, Universitâ degli Studi di Bologna (pentru o versiune mai succintă vezi Perri 1996b).
1996b „Verso una semiotica della scrittura azteca". In De Finis, G., Galarza, J., Perri, A., *La parola fiorita. Per un'antropologia delle scritture mesoamericane.* Roma: II Mondo 3 Edizioni; 141-286.
Petitot-Cocorda, Jean
1983 „Paradigme catastrophique et perception categorielle".
Recherches semiotiques - Semiotic inquiry 3, 5:207-247. 1985a *Les catastrohes de la parole.* Paris: Maloine.
508
509
1985b *Morphogene'se du sens,* vol.l. Paris; P.U.F. (tr. it. *Morfogenesi del senso.* Milano: Bompiani 1990).
1989 „Modeles morphodynamique pour la grammaire cognitive et semiotique modale". *Recherches semiotiques - Semiotic inquiry* 9, 1-3: 17-51.
1995 „La reorientation naturaliste de la phenomenologie". *Archives de philosophie* 58, 4: 631-658.
Philippe, M-D.
1975 *Une philosophie de l'etre est-elle encore possible? III. Le probleme de* /Tins et de l'Esse. Paris; Tequi.
Piaget, Jean
1955, *La representation du monde chez l'enfant.* Paris: PUF (tr. it.
La rappresentazione del mondo nel fanciullo. Torino;
Einaudi 1955).
Piatteli Palmarini, Massimo
1995 . *L'arte di persuadere.* Milano: Mondadori.
Picardi, Eva
1992 *Linguaggio e analisi fdosofica.* Bologna: Patron.
Pierantoni, Ruggero
1981 *Fisiologia e storia della visione.* Torino: Boringhieri.
Pinborg, Jan
1972 *Logik und Semantilc im Mittelalter. Ein Uberblick.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog (tr. it. *Logica e semantica nel Medioevo.* Torino: Boringhieri 1984).
Pisanty, Valentina
1993 Leggere la fiaba. Milano; Bompiani.
Ponzio, Augusto
1983 „La semantica di Pietro Ispano." In Corvino et al.1983: 123-156.
1990 *Man as a Sign.* Berlin: De Gruyter.
1993 „Aspetti e problemi della filosofia del linguaggio e della semiotica in Italia". In Calabrese, O. et al., eds. *La ricerca semiotica.* Bologna; Progetto Leonardo: 65-140.
510
Popper, Karl
1969 *Conjectures and refutations.* London: Routledge 1969 (tr. it. *Congetture e refutazioni.* Bologna: Mulino 1972).
Posner, Roland
1986 „iconicity in syntax". In Bouissac et al., eds. 1986; 305-338.

Prieto, Luis
1975 *Pertinence et pratique.* Paris: Minuit (tr. it. *Pertinenza e pratica.* Milano: Feltrinelli 1976).
Prodi, Giorgio
1977 *Le basi materiali della significazione.* Milano: Bompiani. 1988 „Signs and codes in immunology". In Sercarz et al., 1988: 53-64.
Proni, Giampaolo
1990 *Introduzione a Peirce.* Milano: Bompiani.
1992 *La fondazione della semiotica in Ch.S. Peirce.* Teşi per ii Dottorado di Ricerca in Semiotica, *2-* Ciclo. Universitâ degli Studi di Bologna, A.A. 1991-92.
Putnam, Hilary
1975 „The Meaning of Meaning". In Gunderson, K., ed., *Language, Mind and Knowledge.* University of Minnesota Press. Ora in Putnam, H., *Mind, language and reality.* London: Cambridge U.P.: 215-271 (tr. it. *Mente, linguaggio e realtă.* Milano: Adelphi 1987). 1981 *Reason, Truth and History.* Cambridge: Cambridge U.P. (tr. it. *Ragione, veritâ e storia.* Milano: Saggiatore 19850. 1987 *The Many Faces of Realism.* LaSalle: Open Court. 1992 *II pragmatismo: una questione aperta.* Bari: Laterza.
Pylyshyn, Zenon W.
1973 „What the Mind's Eye Tells the Mind's Brain: A Critique of Mental Imagery". *psychological Bulletin* 8: 1-14.
Quine, Willard V.O.
1951 „Two Dogmas of Empiricism". In *From a Logical Point of View.* Cambridge: Harvard U.P. 1953 9tr. it. *II problema del significato.* Roma: Ubaldini 1966). 1960 *Word and Object.* Cambridge; M.I.T. Press (tr. it. *Parola e oggetto.* Milano; Saggiatore 1970).

1995 *From Stimulus to Science.* Cambridge: Harvard U.P.
Ransdell, Joseph
1979 The epistemic function of iconicity in perception. *Peirce Studies* 1, 1979: 51-66.
Rastier, Franşois
1994 „La microsemantique". In Rastier, F. etal., *Semantique pour l'analyse.* Paris: Masson.
Reed, Stephen K,
1988 *Cognition. Theory and Application.* Pacific Grove: Brooks/Cole 9tr. it. *Psicologia cognitiva.* Bologna: Mulino 1989 2ª ed. 1994).
Roberts, Don D.
1973 *The existenţial graphs of Charles S. Peirce.* The Hague: Mouton.
Rorty, Richard
1979 *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton U.P. (tr. it. *La filo sofia e Io specchio della natura.* Milano; Bompiani 1980.
Rosch, Eleanor
1978 „Principles of categorization". In Rosch e Lloyd, eds., Conditioned categorization. *Erlbaum: 15-35 (tr.it. in Anolli, l e Ciceri,* R., eds. *elementi di psicologia della comunicazione.* Milano: LED 1995: 161-191).
Rosch, Eleanor e Lloyd, B.B., eds.
1978 *Cognition and Categorization.* Hillsdale: Erlbaum.
Rosch, Eleanor e Mervis, Caroline B.
1975 „Family resemblances; Studies in the internai structure of categories". *Cognitive Psychologi* 7: 573-605).
Rosch, eleanor et al.
1976 „Basic objects in natural categories". *Cognitive Psychology* 8:382-440.
Rossi, Paolo

1997 *La nascita della scienza moderna.* Bari: Laterza.

Russel, Bertrand
1905 „On denoting", *Mind,* 14: 479-493 (tr. it. „Sulla denotazione". In Bonomi ed., 1973: 179-195). 1940 „The object-language". In *An inquiry into meaning and truth,* London, Allen & Unwin, 1940.
Saks, Oliver
1985 *The Man Mistook his Wife for a Hat.* London: Duckworth (tr. it. *L'uomo che scambid sua moglie per un cappello.* Milano: Adelphi 1986).
Saint-Martin, Fernande
1987a „Pour une reformulation du modele visuel de Umberto Eco" *Protee,* automne 1987: 104-114. 1987b *Semiologie du langage visuel.* Sillery: Presses de l'Universite du Quebec. 1988 „De la fonction perceptive dans la constitution du champ visuel". *Protee* 16, 1/2: 202-213.
Salmon, Nathan U.
1981 *Reference and Essence.* Princeton: Princeton U.P.
Santambrogio, Marco
1992 *Forma e oggetto.* Milano: Saggiatore. Santambrogio, Marco, ed.
1992 *Introduzione alia filosofia analitica del linguaggio.* Bari: Laterza.
Schank, Roger e Abelson, R.P.
1977 *Scripts, Plans, Goals and Understanding.* Hillsdale: Erlbaum.
Searle, John
1979 „Literal meaning". In *Expression and meaning.* Cambridge: Cambridge U.P.: 116-136. 1985 *The construction of Social Reality.* New York: Free Press (tr. it., *La construzione della realtă sociale.* Milano: Comunitâ 1996).
Sebeok, Thomas A.
1972 *Perspective in Zoosemiotics.* The Hague; Mouton. 1976 „Six Species of Signs". In *Contribution to the Doctrine of Signs.* Bloomington: Indiana U.P.: 117-142.
512
513
1979 „Iconicity". In *The Sign ? ? ?& ? ? ? ? ? ? ? its Masters.* Austin: University of Texas Preş: 107-127 (tr.it. // *segnoe i suoi maeştri.* Bari: Adriatica 1985). •
1991 *A Sign isjust a Sign.* Bloomington: Indiana U.P.
1994 *An Introduction to Semiotics.* Toronto: Toronto U.P.
Sebeok, Thomas A., ed.
1978 *Animal communication.* Bloomington: Indiana U.P. (tr. it. *Zoosemiotica* Milano: Bompiani 1973).
Sellars, Wilfrid
1978 "The role of imaginatio in Kant's theory of experience". In Henry W. Johnstone jr, ed. *Categories: A Colloquium.* Pennsylvania State University 1978.
Semprini, Valentina
1997 *La rappresentazione del conflitto nella letteratura afumetti.* Teşi di Laurea in Semiotica. Universitâ di Bologna, Facoltâ di Lettere e Filosofia. A.A. 1995-96.
Secarz, Eli, Celada, Franco, Mitchison, Avron e Tado, Tomio, eds.
1988 *The semiotics of cellular communication in the immune system.* Berlin: Springer.
Sherzer, Joel
1974 "L'indicazione tra i Cuna di San Blas". *VS 7:* 57-72

Simone, Raffaele
1995 "The search for similarity in the linguist's cognition". In Cacciari, ed. 1995: 149-157.
Sonesson, Goran
1989 *Pictorial Concepts.* Malmb: LundUniversity Press.
1994 "Pictorial semiotics, Gestalt theory, and the ecology of perception". *Semiotica* 99, 3/4:319-400.
Spade, Paul V.
1982 "The semantics of terms". In Kretzmann et al. 1982: 188-196.
Sperber, Dan e Wilson, Deirde
1986 *Relevance.* Cambridge: Harvard U.P. (tr. it. *La pertinenza.* Milano: Anabasi 1992).

Strawson, Peter F.
1989 "On Referring". *Mind* 59: 320-344 (tr. it. in Bonomi, ed. 1973: 197-224).
Tabarroni, Andrea
1989 "Mental signs and the theory of representation in Ockham". In Eco e Marmo, eds., pp. 195-224.
Tarski, Alfred
1944 "The semantic Conception of truth". *Philosophy and Phenomenological Research,* 4, 1944, pp. 341-376 (tr. it. in Linsky, L., ed., *Semantica e filosofia del linguaggio.* Milano: Saggiatore 1969).
Todorov, Tzventan
1982 *La conquete de l'Amerique.* Paris: Seuil (tr. it. *La conquista dell'America.* Torino: Einaudi 1984).
Tversky, Amos
1977 "Features of similarity". *Psychological Rewiew* 81: 327-352.
Vaina, Lucia
1983 "From shapes and movements to objects and actions." *Synthese* 54: 3-36.
Varela, Francisco et. al.
1992 *The embodied mind.* Cambridge: M.I.T. Press 1992.
Vattimo, Gianni
1980 *Le aventure della differenza.* Milano: Garzanti, 1980: 84.
1983 "Dialettica, differenza, pensiero debole". In Vattimo, G. e Rovatti, P.A., eds. // *pensiero debole.* Milano: Feltrinelli
1983. 1994 *Oltre l'interpretazione.* Bari: Laterza.
Violi, Patrizia
1991 "Linguaggio percezione, esperienza: ii caso della spazialitâ". In Cacciari, ed. 1991: 59-106. 1997 *Significato ed esperienza.* Milano: Bompiani.

Volli, Ugo
1972 "Some possible developments of the concept of iconism". *VS* 3: 14-29.
Wierzbicka, Anna
1996 *Semantics. Primes and Universals.* Oxford U.P.
Wittgenstein, Ludwig
1922 *Tractatus Logico-Philosophicus.* London: Routledge (tr, it. *Tractatus Logico-Philosophicus.* Torino: Einaudi 1964). 1953 *Philosophische Untersuchungen.* Oxford: Blackwell (tr. It. *Ricerche filosofiche.* Torino: Einaudi 1973).
Zijno, Alessandro
1997 *Fortunatamente capita di fraintendersi. Intersezioni tra la concezione di lingua di Donald Davidson e la Teoria della Pertinenza.* Teşi di Dottorato di Ricerca in Semiotica. VIII ciclo. Universitâ di Bologna. A.A. 1995-96.

INDICELE AUTORILOR CITAŢI

Abelard, 404, 408, 412

Abelson, 456
Augustin, 350, 488
Alac, Morana, 467
Albrecht, Erhard, 443
Anceschi, Luciano, 397
Andronic, 441
Anselmo d'Aosta (Canterbury), 25, 400, 489
Apel, Karl-Otto, 446
Aristotel, 18, 19, 24, 26, 29, 31, 32,36,77,97, 151, 152,230, 284, 293, 399, 406, 442
Arnheim, Rudolf, 166
Aubenque, Pierre, 24, 33, 441
Averroes, 282
Avicena, 473
Bacchini, Fabio, 483, 484 Bach, Johann Sebastian, 215,216,
221 Bacon, Roger, 205,401,410,411-
415, 488
Bărbieri, Daniele, 17 Bartezzaghi, Stefano, 15 Barthes, Roland, 341,485 Bassi, Bruno, 17 Baumgarten, Alexander G., 41 Beethoven, Ludwing van, 400,
461
Benelli, Beatrice, 456 Beonio-Brocchieri Fumagalli,
Măria Teresa, 487 Bernardelli, Andrea, 17 Berselli Bersani, Gabriele, 474 Bertuccelli Papi, Marcella, 331 Bettetini, Gianfranco, 371 Bewick, Thomas, 261 Bickerton, Derek, 150 Blainville, Henri-Marie, 245 Blasi, Bruno, 17 Blumenbach, Johann R, 261 Boehner, Philotethus, 416 Boetiu, 400, 401,408 Bonerba, Giuseppina, 17 Bonfantini, Massimo A., 17, 104,
446
Bonomi, Andrea, 472, 474 Borges, Jorge Luis, 14, 15 Brandt, Per-Aage, 17 Bruner, Jerome, 14, 163, 452 Biihler, Karl, 171,448, 485 Bulgari, Simona, 17 Burrel, Harry, 250, 464, 465

Caesar, Michael, 17 Cacciari, Cristina, 400 Calabrese, Omar, 17, 477 Caldwell, W. H., 300 Calvino, Italo, 473 Caramazza, A., 456 Carnap, Rudolph, 466 Casaţi, Roberto, 117 Cases, Cesare, 13 Cassirer, Ernst, 91,445 Cavicchioli, Sandra, 17 Celli, Giorgio, 351 Churchman, West, 240 Cioran, Emile, 25 Corti, Măria, 460 Corvino, Francesco, 260 Cosenza, Giovanna, 17 Costantini, Michel, 478 Courtes, Joseph, 162 Croce, Benedetto, 425-431, 489
Dalgarno, Georges, 78
Dalia Chiara, Măria Luisa, 473
Da Verona, Guido, 441
Davidson, Donald, 467
Descartes, 27, 230
Deleuze, Gilles, 92
Della Volpe, Galvano, 437
De Marinis, Marco, 17
De Mauro, Tullio, 425, 445
Dennett, Daniel C, 108,159,451,
478 De Rijk, Lambert M., 406, 408,
410, 487
Derrida, Jacques, 357 Dewey, **John,** 105, 437, 448 Diderot, Denis, 355, 356 Dionigi, Roberto, 480 Dolezel, Lubomir, 325, 474 Donnellan, Keith, 310, 312 Dorfles, Gillo, 429 Ducrot, Oswald, 285, 471 Dumas, Alexandre, 439 Dummet, Michael, 397, 468 Duns Scot, 415, 416
Edelman, Gerald M., 456 Eichmann, Klauss, 114 Ellis, Ralph D., 219 Epicur, 327 Escudero, Lucrecia, 17 Evans, Gareth, 215
Fabbri, Paolo, 17, 294, 480 Fabbrichesi Leo, Rosella, 447,
476
Fayerabend, Paul K., 52 Fillmore, Charles, 457 Fisette, Jean, 479 Fodor, JerryA., 463 F0llesdal, Dagfinn, 474 Formaggio, Dino, 431 Fredborg, K. M., 410 Frege, Gottlob, 139, 273, 397 Fresnault Deruelle, Pierre, 478 Fumagalli, Armando, 106, 448,

473 Fusco, Mario, 17
518
Galasso, Giuseppe, 425
Galilei, Galileo, 257, 358, 360
Gardner, Howard, 451
Gardner, Martin, 451,483
Gargani, Aldo G„ 420
Garin, Eugenio, 438
Garroni, Emilio, 443, 445
Gaunilon, 25
Geach, Peter, 396
Gentner, Dedre, 384
Gerlach, Peter, 478
Geyer, B., 405
Gibson, James J., 111, 165, 206,
348, 349, 354, 380 Gilson, Etienne, 20, 440 Goldstone, Robert, 479 Golino, Enzo, 17 Gombrich, Ernst, 340, 348, 478 Goodman, Nelson, 155, 214,452,
453
Gould, Stephen Jay, 17, 243, 464 Grandi, Roberto, 17 Grazia, Roberto, 104 Gregory, Richard, 10, 349, 482 Greimas, Algirdas Julien, 162,
175, 258, 260, 347, 383, 451,
456
Grimm, Jakob e Wilhelm, 328 Groupe *i,* 328, 478 Guenther, Franz, 474 Guglielm din Conches, 405 Guglielm din Sherwood, 406
Habermas, Jiirgen, 62, 447 Hamann, Johann G., 66
Heidegger, Martin, 13, 20, 24, 35,
36, 38, 39, 42, 74, 88, 442 Helmholtz, Hermann von, 450 Herder, Johann G., 73 Herzfeld, Michael, 478 Hjelmslev, Louis, 22, 46, 60, 61,
252, 253, 396, 465, 466 Hobbes, Thomas, 320, 420, 423 Hochberg, Julian, 348, 354 Hofstadter, Douglas, 389, 390 Holderlin, Friedrich, 40 Home, Everard, 245 Hookway, Cristopher, 446 Hubel, David H., 350 Humphreys, Glyn W., 197 Hungerland, Isabel C, 422 Husserl, Edmund, 77, 94, 130 397, 450

Īlliger, T., 355 Innis, Robert E., 478

Jackendoff, Ray, 454, 455 Jakobson, William, 349 Job, Remo, 460 Johnson-Laird, Philip, 166, 351,
448,451 Jurado Cid Tenoch, Alfredo, 455
Kalkhofen, Hermann, 349
Kant, Immanuel, 9, 15,16,62,69,
70, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 81,
82, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 91,
92,93,94-103, 118, 123,123,
519
126, 127, 128, 151, 152, 183,
212, 254 Katz, Jerold, 463 Kelemen, Jânos, 73, 74, 443 Kennedy, John M„ 348 Kepler, 256
Ketner, Kenneth L., 447 Ki0rup, S0ren, 478 Kosslyn, Stephen M, 139 Krampen, Martin, 478 Kripke, Saul, 185, 283, 293, 303,
313
Kroebe, Burkhart, 17 Kubovy, Michael, 388 Kuhn, Thomas, 466
Lacan, Jacques, 366
Lakoff, George, 457, 459, 460
Lamarck, Jean-Baptiste, 246, 465
Lambert, Johann Heinrich, 443
Lambertini, Roberto, 415, 487
Laumonier, Alexandre, 17
Leech, Geoffrey, 415
Le Goff, Jacques, 17

Leibniz, Gottfried W., 21, 24
Leonardi, Paolo, 466
Leopardi, Giacomo, 59
Lesson, Rene-Primevere, 251
Lewis, David K., 20, 324
Linne, 78, 234
Locke, John, 75, 76, 77, 82, 87,
419, 443, 460 Lotman, 14
Lozano Miralles, Helena, 17 Lucreţiu, 327, 364

Lynch, Kevin, 222 Lyons, Michele, 397
Magii, Patrizia, 17 Maieru, Alfonso, 401, 489 Malaparte, Curzio, 387 Maldonado, Tomăs, 338, 339,
358, 368, 378 Maloney, Thomas, 424 Maltese, Corrado, 482 Mameli, Matteo, 448 Manetti, Giovanni, 17 Manzoni, Alessandro, 315 Marco Polo, 70, 198, 242 Marconi, Diego, 174, 175, 272,
443
Marconi, Luca, 17, 235, 449 Markman, Arthur B., 384 Marmo, Costantino, 17, 418,419,
466 Marr, David, 93, 66, 351, **354,**
456
Marrone, Gianfranco, 17 Marsciani, Francesco, 17 Martinetti, Piero, 445 Mathieu, Vittorio, 103, 446 Maturana, Humberto, 112 May, Michael, 344 McCawley, James , D.,
474 Meckel, Johann F., 247, 255 Medin, Douglas, 480 Merleau-Ponty, Maurice, 356,
448
Merell, Floyd, 461, 478 Metz, Christian, 341, 479
520
Michelangelo Buonarroti, 224,
435 Mill, John Stuart, 153, 398, 399,
420-423
Minsky, Marvin, 161, 456 Miranda, Claudia, 17 Mizzau, Marina, 17 Moody, Ernest A.,418 Morpurgo Tagliabue, Guido, 317 Morris, Charles, 397 Musarra-Schroeder, Ulla,
17
Neckham, Alessandro, 229 Neisser, Ulrich, 183, 187, 194,
207, 452
Nergaard, Siri, 462 Nesher, Dan, 448 Neubauer, Fritz, 205 Nida, Eugene, 164 Nietzsche, Friedrich, 52, 55 Nishishara, H. Keith, 93, 354 Noth, Winfried, 17, 478 Nuchelmans, Gabriel, 415, 487
Ockham, Wilhelm, 265, 401, 408,
416-419
Oehler, Klaus, 447 Ogden, C. K., 397 Olender, Maurice, 7 Osmond-Smith, David, 478 Osolsobe, Ivo, 478 Ouellet, Pierre, 451 Owen, Richard, 249, 250, 255
Păci, Enzo, 104

Palmer, Stephen, 344
Pareyson, Luigi, 429, 442, 451
Parmenide, 19, 31, 36
Parret, Hermann, 17
Pascal, Blaise, 18,230
Pasolini, Pier Paolo, 343
Pavel, Thomas G., 325
Peirce, Charles S., 15, 19, 21, 22, 23,42,62,66,67,69,70,71, 73, 78, 86, 97, 104, 105-130, 185, 252, 309, 342, 380, 441
Pellerey, Roberto, 17
Perez Carreno Francesca, 478
Perrault, Charles, 328
Perri, Antonio, 448
Pertwee, Boscoe, 9
Petitot-Cocorda, Jean, 17, 451
Petofi, Jânos S., 205

Peyo, 291
Pezzini, Isabella, 17
Philippe, M.-D., 460
Phylyshyn, Zenon W., 123
Piaget, Jean, 450, 452
Picardi, Eva, 467
Piccini, Gianni, 14
Pierantoni, Ruggero, 480
Pietro da Mantova, 409, 489
Pietro Ispano, 400, 409
Pisanty, Valentina, 328, 481
Pitton de Tournefort, 238
Platon, 41,75, 95, 139,230,399, 400, 414
Ponzio, Augusto, 452
Popper, Karl, 139, 447
Porfirio, 32

Ponzio, Domenico, 15, 409 Pozzato, Măria Pia, 17 Prieto, Luis, 456 Prodi, Giorgio, 114, 115, 478 Proni, Giampaolo, 17, 71, 72,
108, 446, 478 Putnam, Hilary, 188, 195, 198,
256, 268, 297, 298, 332
Quine, Willard, 23, 268
Ransdell, Joseph, 116, 448, 485
Rastier, Francois, 453
Rector, Monica, 460
Reed, Stephen K., 457, 458
Rey, Alan, 463, 478,
Richards, I.A., 397
Riddoch, M. Jane, 197
Rimbaud, Arthur, 54
Robbe-Grillet, Alain, 475
Roberts, Don D., 448
Rorty, Richard, 57, 76, 259, 357,
443
Rosch, Eleanor, 200, 201, 457 Rovatti, Pier Aldo, 13 Russell, Bertrand, 397, 421
Sacks, Oliver, 212 Saint-Hilaire, Etienne
Geoffroy de, 247, 249, 465 Saint-Martin, Fernande, 376,478 Salgari, Emilio, 189,292 Salmon, Nathan U., 475 Santambrogio, Marco, 17, 451,
469
Saussure, Ferdinand de, 466, 471
Schank, Roger, 456
Schott, Gaspar, 304
Searle, John, 241
Sebeok, Thomas A., 448
Sellars, Wilfrid, 77, 87
Seneca, Lucio Anneo, 440
Sextus Empiricus, 443
Shaw, George, 244
Sherzer, Joel, 477
Simone, Raffaele, 475
Singer, A.E., 256
Socrate, 282, 413
Sonesson, Goran, 368, 376, 478,
485
Spade, Paul V., 405 Sperber, Dan, 467, 468 Stauder, Thomas, 17 Stendhal, 326, 327 Stjernfelt, Frederick, 344 Strawson, Peter E, 280
Tabarroni, Andrea, 416, 417, 487
Tadini, Emilio, 17
Thales, 89
Tarski, Alfred, 260, 424, 466

Todorov, Tzvetan, 451
Tommas da Erfurt, 415
Toma d'Aquino, 282, 406, 408,
473
Toraldo di Francia, Giuliano, 473 Tversky, Amos, 388
Vaina, Lucia, 456, 478 Valery, Paul, 25

Varela, Francisco, 451 Varzi, Achille C, 117 Vattimo, Gianni, 13, 52, 55, 56,
441, 443 Vick, G.R., 422 Vico, Giambattista, 431 Violi, Patrizia, 17, 154, 165, 166,
237, 238, 449, 455, 457 Vogel, John B., 489 Volli, Ugo, 17, 115,444
Wada, Tadaiko, 17
Wierbicka, Anna, 154-157, 181,
453
Wiesel, TostenN., 350, 351 Wilkins, John, 78, 155, 229 Wilson, Derde, 467, 468 Wittgenstein, Ludwig, 200, 216,
259, 278, 288, 338 Wolf, Mauro, 17, 20 Wolff, Christian, 18
Zenon din Elea, 353 Zijno, Alessandro, 467, 468 Zinna, Alessandro, 17, 478 Znepolski, Ivailo, 17

Apariţii la Editura Pontica

Colecţia *„JEuridice "*
Angela Marinescu - *Parcul* (1991)
Liviu Ioan Stoiciu - *Poeme aristocrate* (1991)
Ştefania Plopeanu - *Cavalerul din drezină* (1992)
Vasile Petre Fati - *Copilul tuns zero* (1992)
Mariela Rotaru - *Galeria de singurătate* (1992)
George Aztaloş - *Simetrii* (1992)
Alexandru Muşina - *Aleea Mimozei nr. 3* (1993)
Paul Daian - *Iohann* (1993)
George Popescu -*Ştiinţa veselă* (1993)
Dan Chiachir - *Străzi de ceară* (1993)
Felix Lupu - *Scriituri simultane* (1993)
Sabin Gherman - *Faluscriptum* (1994)
Traian T. Coşovei - *Bătrâneţile unui băiat cuminte* (1994)
Dumitru Crudu - *E închis, vă rog nu insistaţi* (1994)
Paul Daian - *Trei poeme* (1994)
Gabriela Negreanu - *Viziune cu logofagi* (1994)
Caius Dobrescu - *Spălându-mi ciorapii* (1994)
Ion Stratan - *O zi bună pentru a muri* (1996)
Nicolae Ionel - *Prezenţa* (1996)
Paul Daian - *Cerul şi ochii lui oblici* (1996)
Bogdan Ghiu - *Poemul cu latura de un metru* (1996)
Marian Drăghici -*Lunetistul* (1996)
Mircea Ţuglea - *Proezia* (1996)
Liviu Ion Stoiciu - *Ruinele poemului* (1997)
Octavian Soviany - *Turnul lui Casanova* (1997)
Nina Vasile - *Robert, locuitorul* (1997)
Gheorghe Grigurcu - *Amarul Târg* (1998)
George Popescu - *Magna Impuritas* (1998)
Vasile Baghiu - *Maniera* (1998)
Budimir Dubac - *Hilandar* (1999)
Dan Laurenţiu - *Patul metafizic* (1999)

Bogdan Ghiu - *Pantaloni şi cămaşă* (2000) Mircea Ţuglea - *Mircea Ţuglea* (2000) Adrian Urmanov - *Cărnurile cannonice* (2001) Mugur Grosu - *Halteră cu zurgălăi* (2001)

Colecţia *biblioteca italiană"*
Măria Corti - *Cântecul sirenelor* (1991)
Umberto Eco - *Pendulul lui Foucault* (1991)
Umberto Eco - *Insula din ziua de ieri* (1995)
Umberto Eco - *Limitele interpretării* (1996)
Umberto Eco - *Pe urmele limbii perfecte* (1996)
Umberto Eco - *Şase plimbări prin pădurea narativă* (1997)
Umberto Eco - *Cinci scrieri morale* (1998)
Umberto Eco - *Cum se face o teză de licenţă* (1999)
Umberto Eco - *Baudolino* (2001)
Gianni Vattimo - *Sfârşitul modernităţii* (1993)
Gianni Vattimo - *Dincolo de subiect* (1994)
Gianni Vattimo - *Societatea transparentă* (1995)
Gianni Vattimo - *Aventurile diferenţei* (1996)
Gianni Vattimo, Aldo Rovatti - *Gândirea slabă* (1998)
Gianni Vattimo - *Etica interpretării* (1999)
Gianni Vattimo - *Subiectul şi masca* (2001)
Alberto Moravia - *Dispreţul* (1997)
Alberto Moravia - *Eu şi ea* (în curs de apariţie)
Pier Paolo Pasolini - *Petrol* (1999)
Lucio Klobas - *Gândirea extremă* (1999)
Gian Paolo Caprettini - *Semiologia povestirii* (1999)
Lorenzo Renzi - *Cum se citeşte poezia* (2001)
Mario Luzi - *Poezii* (2002)
Valerio Magrelli - *Poezii* (în curs de apariţie)
Alfredo Giuliani - *Poezii* (în curs de apariţie)
Poeţi italieni din secolul XX (în curs de apariţie)

Lector: Marin Mincu Apărut - 2002

Tiparul executat sub comanda nr. 20 181
Compania Naţională a Imprimeriilor
„CORESI" S.A. Bucureşti
ROMÂNIA
Sistemul calităţii **certificat SR EN ISO 9001**

UMBERTO ECO (n. 1932) revine în noua sa lucrare, ***Kant şi ornitorincul*** (Bompiani, 1997) asupra unor concepte fundamentale pe care le elaborase în ***Tratatul de semiotică generală*** (1975), dovedind că gândirea semiotică evoluează şi ea în funcţie de noile .solicitări epistemologice. El se revizuieşte fără complexe faţă de marii filosofi ai lumii (de la Aristotel la Kant şi Heidegger), rediscutând cu mult aplomb teoretic chestiuni dintre cele mai controversate precum semioza perceptivă, iconismul, raportul dintre limbaj, corp şi experienţă, referinţa etc, din perspectiva cea mai recentă a ştiinţelor cognitive. Se clarifică astfel, prin • deschiderea oferită de noile instrumente ale cunoaşterii, categorii şi tipuri gnoseologice rămase mai puţin cercetate de către semiolog. Desigur că cititorul este curios să cunoască prin ce fel de conexiuni semiozice pot fi asociaţi filosoful idealist Immanuel Kant, semioticianul american Charles Sanders Peirce şi un bizar animal ce poartă numele de ornitorinc. în ultima sa carte teoretică, Umberto Eco divulgă o mare supleţe în mânuirea limbajului speculativ,

demonstrând cum se poate face ştiinţă povestind cele mai picante anecdote ce au rolul de a îmblânzi duritatea unor noţiuni considerate „tari" în accepţia filosofiei postmoderne. Suntem convinşi că metoda lui Eco va fi agreată de orice lector doritor să-şi sporească orizontul cunoaşterii.

Marin Mincu

ISBN 973-9224-62-8